SEP 5 '50

I in last #
V.6 #19
Jan '51

SAPIENTIA

V.5
(1950)

Revista Tomista de Filosofía

La Dirección

EXISTENCIALISMO Y POLITICA

Cornelio Fabro

CRITICA DE KIERKEGAARD AL OCHOCIENTOS

Ramón Ceñal

EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN HEIDEGGER

Octavio N. Derisi

EL EXISTENCIALISMO DE GABRIEL MARCEL

A. Rossi

SOBRE LA NECESIDAD DE LA LOGICA

A. Bonamino

DE LAS PARTES EN LA SUBSTANCIA

BIBLIOGRAFIA

1950

AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTIN

1er. TRIMESTRE

Año 5 Núm. 15-18

LA PLATA - BUENOS AIRES

SUMARIO

EDITORIAL

La Dirección — *Existencialismo y Política* 3

ARTICULOS

C. Fabro — *Crítica de Kierkegaard al Ochocientos* 9

R. Ceñal — *El Problema de la Verdad en Heidegger* 19

O. N. Derisi — *El Existencialismo de Gabriel Marcel* 41

NOTAS Y COMENTARIOS

A. Rossi — *Sobre la necesidad de la Lógica* 53

A. Bonamino — *De las partes en la substancia material, antes y después de la cantidad* 67

BIBLIOGRAFIA

Rafael Virasoro: *Vocación y moralidad.* (O. N. Derisi) pág. 74; Jesús Muñoz S. J.: *¿Cómo nació la vida?* (J. E. B.) pág. 77; Restituto Pruneda: *El Brahamanismo frente al Cristianismo* (Eugenio S. Melo) pág. 78.

COLABORACIONES PARA LOS PROXIMOS NUMEROS

J. Todoli Duque — *Los fundamentos de la educación en Sto. Tomás de Aquino.*

Carlo Giacon — *El problema moral en el V°. Congreso Italiano de Estudios Filosóficos cristianos.*

Charles de Koninck — *Algunos aspectos de la noción aristotélica de necesidad material.*

Héctor Mandrioni — *Thibon intérprete de Nietzche*

Evaldo Pauli — *La nueva orientación filosófica del Brasil.*

A. García Vieyra — *Semiología de las ciencias especulativas.*

B. Raffo Magnasco — *El método en las ciencias políticas.*

Julio M. Ojea Quintana — *La filosofía Jurídica de Hans Kelsen.*

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas
(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR
OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION
GUILLERMO BLANCO

1950

1er. TRIMESTRE

Año V — LA PLATA - BUENOS AIRES — Núm. 15

EXISTENCIALISMO Y POLITICA

I

1. — El hombre logra su comprehensión y significación de persona desde su esencia.

Precisamente porque es un ser espiritual dotado de inmaterialidad perfecta (al menos en su forma o acto determinante de su esencia), está en posesión del ser trascendente del mundo y de Dios en cuanto otro u objeto (conocimiento), *y del propio ser en cuanto* sujeto (conciencia), *por la* identidad intencional cognoscitiva, *a la vez que es dueño de su propia actividad y destino* (libertad), *y, hasta cierto grado al menos, del ser del mundo en cuanto puede modificarlo, usarlo, etc., y del Ser de Dios en cuanto puede y debe alcanzarlo como último Fin o Bien Supremo de su propia actividad y ser específico.*

Desde la esencia espiritual del hombre brotan, pues, como de su raíz, estas notas de conocimiento *y* conciencia (contemplación) *y de* actividad libre *modificadora de su propio ser en orden a la conquista de su último fin divino trascendente* (moral) *y del ser material de las cosas* (técnica y arte), *como otras tantas* propiedades esenciales *o rasgos propios de la persona humana.*

La persona humana toma sentido de tal en su ser, en su actividad, en su fin, en sus obligaciones y derechos frente a los demás y a la sociedad, gracias a este ser suyo peculiar, a este ser substancial individual completo *y* subsistente *o cerrado en sí mismo y* espiritual, *en una palabra, gracias a su esencia propia y, dentro de ésta, gracias a la* espiritualidad, *que le confiere su nota específica.*

2. — Substancia subsistente y espiritual, pero a la vez substancia o esencia realmente distinta de la existencia, a la que contingentemente recibe y limita en la medida de sus propias notas, es decir, substancia finita *y contingentemente existente, la persona humana, por una parte y en razón de su* esencia espiritual, *está ordenada a Dios como a su último Fin o Bien supremo, y en razón de su finitud y contingencia —persona individuo de una especie— está ordenada a la sociedad o unión con las demás personas*

para la consecución del bien común con que lograr adecuadamente su propio bien personal.

Desde la misma esencia peculiar de la persona humana brota, pues, paradojalmente, por una parte, su ordenación a un Fin divino por encima de todo ser creado y la consiguiente independencia y derechos inalienables de la persona frente a los demás y a la sociedad en todo lo concerniente a este aspecto de su actividad, y, por otra, su subordinación a la sociedad en lo referente a la consecución del bien común, es decir, de todos los bienes necesarios o convenientes para poder alcanzar con ellos adecuadamente su propio bien personal.

II

3. — El existencialismo, al desencializar *al hombre reduciéndolo a pura existencia o libertad autocreadora, lógicamente lo* despersonaliza.

En efecto, el Existencialismo —lo hemos expuesto en otra ocasión (cfr. SAPIENTIA, Nº. 11, pág. 60 y sgs., Enero-marzo de 1949)— despoja al hombre de su esencia y de su existencia permanente de esta esencia, lo reduce a pura actividad —"notas existenciales", "acontecer", "libertad autocreadora", "existencia sin esencia ni fines", etc.— o egreso y permanencia sobre la nada, a pura temporalidad, "éxtasis" o éxodo hacia el futuro, sin ser o esencia existente permanente que actúe, dure y se temporalice.

Confinado así a actividad finita, a temporalidad pura, el hombre queda ipso facto *despojado de aquella* esencia, *que explique y dé razón de su* ser, *de su* fin, *de sus derechos, de sus relaciones de subordinación e independencia —bajo diferentes aspectos— frente a la sociedad, en una palabra, de ser* tal *ser con* tal *obrar y ordenada a* tal *fin.*

El puro éxodo y duración sobre la nada, vaciado de esencia y fin correlativo, la pura actividad o libertad creándose a sí sin nada trascendente ni antes ni después ni por encima de ella misma, queda total y radicalmente despojada de sus notas personales, incapaz de obligación u organización moral, a la vez que de justificar su independencia y sus derechos en lo referente a su actividad más íntima y propia y de organizar al hombre en sociedad.

Desde que no es ya una esencia espiritual ordenada a glorificar a Dios por el conocimiento y el amor, el hombre no es superior bajo ningún aspecto a la sociedad, ni tiene derecho alguno sobre ella. Sólo existe como pura actividad, abandonada a sí misma, sin obligaciones ni derechos frente a otras existencias o libertades, sin posible armonización intrínseca con ellas. No encuentra en su ser por qué deba subordinarse a los otros, pero tampoco por qué los otros deban subordinarse a él. La afirmación de Sartre

de que el conflicto es la relación de las existencias humanas y de que "el infierno son los otros", es la conclusión lógica de semejante posición.

Desde luego que tampoco tiene sentido el conocimiento o aprehensión intencional de un objeto distinto del propio sujeto ni la libertad como dominio activo de la actividad del propio ser (y no como pura espontaneidad o exención de vínculos), ni ninguna otra de las propiedades esenciales de la persona, enumeradas al comienzo. Pero no nos interesan ahora todas las notas o aspectos de su ser personal, de que es despojado el hombre al ser desencializado. Es claro que con la pérdida de la esencia, el hombre pierde todas sus propiedades personales, porque con la esencia pierde la raíz de todas ellas: el ser personal mismo.

Aquí sólo queremos subrayar las consecuencias para el orden social y político de semejante posición.

4. — Supuesta la concepción existencialista del hombre como pura existencia o actividad autocreadora, sin esencia que actualizar ni fin que alcanzar, todo intento de orden basado sobre obligaciones y derechos, que venga desde dentro del hombre mismo, como exigencia de su ser en relación con su último fin, resulta imposible ya que las exigencias y posibilidades de realización sólo pueden venir de la esencia en cuanto distinta de la existencia.

En efecto, la existencia simplemente es, es perfección o acto y, como tal, no puede llegar a ser a nada. Si los seres devienen y se perfeccionan, es gracias a la dualidad de sus principios ontológicos —tal el genial descubrimiento de Aristóteles, llevado a su total desenvolvimiento y significación metafísica por Santo Tomás— de potencia y acto, como elementos indeterminado y determinante, respectivamente. El Acto o Existencia pura (Dios) es, por eso inmutable. Fuera de Dios, todo ser es finito, contingente y mutable precisamente porque consta de potencia y acto realmente distintos. Tal la composición de esencia y existencia, que, como potencia y acto realmente distintos, constituyen la esencia metafísica misma de la creatura, la creaturidad, raíz de la finitud, contingencia y perfectibilidad, cambio, etc.; así como la Existencia pura o identidad absoluta de Esencia y Existencia es la esencia metafísica de Dios. Sobre esa composición de esencia y existencia, común y esencial a toda creatura, se establecen otras, como las de substancia y accidentes y, en los seres materiales, de materia y forma, etc., siempre en relación de potencia y acto realmente distintos.

Para lo que aquí intentamos poner en claro, nos basta retener que sin la composición real de esencia y existencia, que es la fundamental y raíz de todas las demás composiciones, no es posible realización o perfeccionamiento alguno del ser ni, por ende, orden intrínseco u ontológico, que en el ser espiritual y libre adquiere carácter moral de obligaciones y de-

rechos. La pura existencia, insistimos, simplemente es. Por eso Dios, que es la pura Existencia, es simple e infinitamente, sin posibilidad de limitación, contingencia, cambio o perfectibilidad.

De aquí que la razón apuntada prueba mucho más de lo que aquí pretendemos: prueba —según lo hemos demostrado en otra ocasión— que la autorealización de la pura existencia es imposible. La pura existencia como disponibilidad, capacidad de "posibilidades" múltiples, como "proyecto", etc., y a la vez finita, temporal y contingente, tal como la describen los existencialistas, es contradictoria; porque o se trata de una pura existencia y estamos ante el Acto puro, necesario, infinito e inmutable, o, si la existencia humana es finita, contingente, realizable, según ellos afirman con verdad, no es la existencia, sino una esencia que tiene existencia y se actualiza o perfecciona con muchos actos accidentales existentes. El Existencialismo se detiene precisamente en estos últimos, desvinculados de la esencia existente que los causa y sustenta como actos suyos, y los toma y analiza como si fuesen la misma existencia humana, el hombre mismo. Es un retorno por vía irracional al empirismo psicológico, que también reducía al hombre a un conjunto de actos.

La realización social y política como orden logrado por exigencias ontológico-morales de la esencia del hombre, resulta, pues, de todo punto imposible. Nada hay fuera de la actividad existencial en qué fundar la dirección de esta misma actividad. El hombre no es sino una existencia sin razón de ser, sin para qué, absurda, "una pasión inútil", que dice Sartre; sin posibilidad de organizarla con los demás desde su propio ser y por exigencias de éste.

5. — Pero de hecho el hombre es social, necesita de la sociedad y sólo en ella puede lograr su pleno y auténtico desarrollo humano. Mas ello es así porque no es una existencia, sino una esencia, que en el grado finito de sus notas tiene contingentemente una existencia.

Privado como está de las fuentes esenciales del hombre, desde las cuales poder estructurar un orden orgánico de relaciones sociales y políticas, el Existencialismo es lógicamente obligado a propiciar un orden de convivencia humana puramente extrínseco, mecánico y policial.

En primer lugar ni la idea de orden cabe en un sistema de puras existencias sin esencias que actualizar, ni fin que alcanzar. Pero dada por asentada tal idea de orden u organización, ¿Cómo podrá alcanzarse o realizarse? Si los hombres únicamente son existencias o realizaciones sin esencia ni exigencias esenciales, no es posible establecerlo desde ellos mismos. La existencia es pura libertad o espontaneidad de sí misma, y nada más. Nada hay fuera de la misma actividad, con que poder desentrañar normas para dirigirla. Entonces lo único que cabe es ponerle un dique desde fue-

ra, cohibirla y reducirla violentamente. Y ello no como imposición obligatoria, que no tiene agarre en una existencia desencializada, sino de un modo coercitivo y de fuerza extrínseca, por violencia.

Pero si en el existente no hay una esencia, en cuyas exigencias ontológico-morales poder insertar la obligación de las normas y la conducta sociales, tampoco hay una esencia ante cuyas exigencias o derechos derivados de su subordinación a un Fin trascendente y divino, superior a la sociedad, deban detenerse los demás. La existencia desencializada *está, por eso mismo,* despersonalizada, *vaciada de todo contenido espiritual con sentido trascendente al orden social y, consiguientemente,* total y absolutamente sometida *a la fuerza extrínseca de la sociedad, sin derecho ni defensa moral alguna. Ni tiene* de jure *nada que llegar a ser y, por ende, ningún derecho, reducida como está a un puro devenir sin sentido y absurdo.*

Desde entonces la sociedad —y más concretamente quien en la sociedad tiene el poder, que en esta concepción es únicamente fuerza física o coerción y no derecho o fuerza moral— es omnipotente ante el individuo. Este sólo puede oponerse al Estado nada más que en la medida de su fuerza física. No está obligado a obedecer, pero tampoco puede invocar derecho alguno o principio moral contra la coerción física superior del Estado. El Totalitarismo *más brutal es la consecuencia lógica del* Existencialismo. *El hombre desencializado es enteramente maniatado por el Estado.*

Este sistema, que hace del hombre una pura libertad, sin esencia que perfeccionar, sin fin trascendente ni exigencias morales del mismo a que someterse, este puro libertismo y amoralismo existencial, acaba paradojalmente en un sometimiento absoluto y total de la persona a la fuerza exterior más vigorosa que la suya, en este caso del Estado.

Ahora bien, si una coerción que viene de afuera *sin apoyarse en ningún derecho o exigencia moral ni sostenerse en la obligación o exigencia moral del sometido, es puramente* exterior, física y material, *síguese que el Existencialismo lógicamente conduce a una organización —si pudiéramos llamarla así, pues más bien deberiamos apellidarla un estado de cosas de tipo materialista— la cual a su vez supone que la existencia es purametne material.*

Los existencialistas no querrán admitir estas consecuencias materialistas de su sistema, pero en filosofía uno no es siempre lo que quiere ser, sino lo que, de acuerdo a sus principios, lógicamente es. Los existencialistas reducen el ser del hombre a pura existencia finita y temporal, entre dos nadas. No se puede hablar ya seriamente de existencia espiritual en un sistema que suprime la esencia y que priva a la existencia de inmortalidad, esencial del espíritu. El Existencialismo, pues, al despojar al hombre de su esencia distinta de su existencia, a la par que lo somete a esta pura tem-

poralidad finita con un aniquilamiento total después de la muerte, niega los fundamentos mismos de un auténtico espiritualismo y reduce, consiguientemente, la existencia a pura materia o actividad material.

Ahora bien, la materia carece de inteligencia y libertad: es ciega y necesaria. La organización y evolución de la sociedad estará, pues, sometida a un determinismo ciego y necesario, propio de la materia que lo determina. Y hénos ya en pleno Materialismo histórico.

De hecho, vemos cómo los grandes representantes del Existencialismo ateo actual o se adhieren francamente al Materialismo histórico y a la solución social que lo encarna —el comunismo sobre todo, y también el racismo, etc.— o mantienen estrechas vinculaciones y simpatías con él.

Esta adhesión franca o las cordiales relaciones que los existencialistas mantienen con el comunismo, el socialismo, el racismo y demás sistemas totalitarios, que de un modo u otro se nutren del Materialismo histórico, ¿no es ya de por sí un argumento de hecho, que viene a confirmar la vinculación de derecho, que hemos descubierto entre los dos sistemas?

Para eludir tamañas consecuencias es preciso substituir esta concepción falsa por una concepción verdadera de la persona humana: una esencia espiritual finita y contingentemente existente, bien que ordenada a un Fin trascendente, a Dios. Unicamente desde esta esencia existente, ordenada y sometida a este Bien trascendente divino como a su propio y personal bien, la persona logra el esclarecimiento de su ser, de su actividad y de la norma moral que la encauce, y el de sus obligaciones y derechos. Unicamente reconociendo y sometiéndose a Dios, como al Fin de su vida, logra cimentar sus derechos personales frente a los demás y a la sociedad, a la vez que alcanza la estructuración orgánica de la sociedad sobre bases de exigencias ontológico-morales en relación con el fin trascendente. Por el camino inverso y de manera enteramente contraria al Existencialismo, también paradojalmente llegamos aquí desde la obligación y el sometimiento moral a Dios y a su santa Ley, a la libertad y a los derechos de la persona frente a los demás y a la sociedad. Servire Deo, regnare est.

LA DIRECCION

LA CRITICA DE KIERKEGAARD AL OCHOCIENTOS

La actividad de un siglo se espeja en su cultura, se muestra en los descubrimientos de la ciencia y de la industria, en los nuevos sistemas de filosofía, en las nuevas orientaciones políticas y sociales... Y si es arbitrario, sin duda, indicar como fecha inicial de la civilización de un siglo el año uno, y cerrarla con el año noventa y nueve, es indudable, en cambio, que toda centuria genera tarde o temprano, sea por la maduración de elementos preexistentes, sea por el advenimiento de nuevos hechos y de nuevas crisis del espíritu, una concepción de los problemas de la vida que la caracterizará en la perspectiva de los tiempos.

Como es sabido, el Ochocientos imprimió a todos los campos de la vida una dinámica tan acelerada que ninguna de las esferas de la existencia dejó de cobrar un ritmo de galope, el cual, en vez de aplacarse en una solución cualquiera, está imponiendo a este febril Novecientos una prisa vertiginosa. Sería ingenuo culpar de ello a la técnica y a sus formidables conquistas, que pueden abarcarse con el término único de bomba atómica; lo propio es enjuiciar el devenir de ese proceso, que confluyó a la sustitución de ciertos principios morales y fué la vanguardia de decisiones inéditas en muchas esferas del obrar humano. Se llegará entonces a la convicción de que el responsable del proceso cuyas terribles derivaciones vivimos es el Ochocientos, en el que el Idealismo triunfante dió cima, a su modo, al Romanticismo y al Iluminismo del siglo precedente. El Romanticismo había pretendido que lo finito abrazase y realizase en sí lo Infinito; el Iluminismo había proclamado la validez y la absoluta consistencia ontológica de la razón. El Idealismo puede considerarse, a buen título, como la síntesis dialéctica de entrambos.

Es verdad que el Idealismo da una impresión de solidez y constructividad, pero, en lo que se refiere a la moral y a la teología, está muy lejos de poseer esas cualidades. Nada impide admitir históricamente que los grandes Maestros idealistas se propusieron con sinceridad restituir al Cristianismo su plena eficacia para la salvación del hombre moderno. Empero, la segunda mitad del Ochocientos mostró que no se obtuvo esa salvación, que la grandiosidad de esos sistemas era sólo aparente, que su positividad se basa-

ba en postulados y presupuestos vacuos y ficticios. Bastó que el ala izquierda hegeliana desembocara en el Marxismo ateo, y que el positivismo y el evolucionismo movieran después sus títeres sobre el escenario de Europa, para que esas imponentes construcciones se tambalearan y cayeran estrepitosamente.

Por tanto, debe aceptarse que bajo esa engañosa positividad se celaba una radical negación, cuyos efectos no podían demorar; dicho en términos más explícitos, el Absoluto afirmado en función de la finita subjetividad del pensamiento humano debía "desvanecerse" dialécticamente en esa finitud, o revelarse en sus formas degradadas del naturalismo y del economismo. No fueron los nuevos descubrimientos ni la orientación experimental de la ciencia quienes provocaron la quiebra de las convicciones sobre el Absoluto; en los países de cultura protestante ese escepticismo fué decretado por una ruina interna, por la falta de una teología sólida y digna de su nombre que cerrase el paso a la invasión del "dato" y al frenesí de la empiria. El Idealismo había urdido en esos países una poderosa ilusión, pero las ilusiones tienen vida breve. Las teologías idealistas, y especialmente *La filosofía de la Religión* de Hegel, no renunciaban de palabra a lo sobrenatural y a la Revelación, como el Iluminismo; antes bien, consideraban el uno y la otra como momentos necesarios en el desarrollo del espíritu humano. Pero, con ello, triunfaba el "principio de la conciencia", y lo finito llegaba a dialectizar lo Infinito absorbiéndolo en sí, en su devenir (1).

La inmanencia vencía las últimas y flacas resistencias de una teología ya agonizante, y extendía la mano para apropiarse de las regiones, hasta entonces inaccesibles, de la Trinidad, de la Encarnación, del pecado, de la salvación... Pero no sólo se trataba —nótese bien— del problema de la interioridad y de la exterioridad, y tampoco del de la inmanencia y la trascendencia, porque las fórmulas de estas cuestiones y de estos vínculos pueden ser múltiples, y múltiples fueron, en efecto, en la historia del espíritu humano. Lo esencial que está en juego en la crisis espiritual del hombre moderno es la realidad de lo sobrenatural y su efectiva relación con la naturaleza, con el ser natural, con la razón natural, con las aspiraciones naturales, con las angustias y las esperanzas que trabajan el ser del hombre sobre la tierra. El pensamiento moderno pretendió colocarse como tercer momento dialéctico entre el pensamiento antiguo y el Cristianismo, asumiéndolos en una síntesis superior. Pero esta síntesis era un miraje: el Cristianismo no se deja "mediar".

---

(1) R. FALKENBERGB, **Geschichte der neueren Philosophie.** III Aufl. Leipzig 1898, pág. 408.

* * *

Una diagnosis radical de ese Ochocientos, en apariencia tan complejo y grandioso, sólo se encuentra en las obras de los mejores teólogos católicos de lengua alemana (Möhler, Staudenmeyer, etc.), pero también fué madurada con un original despliegue de motivos y de instancias, para casi todos los problemas del espíritu, por un "autodidacta" que había gustado por sí las cebollas de Egipto y que había debido pasar, no sin peligros, las aguas del Mar Rojo. *Soeren Kierkegaard* (1813-1855), el solitario pensador danés que casi todos conocen después de la epidemia existencialista, aunque pocos se resignan al arduo trabajo de penetrar su espíritu y el contenido de su obra sin pareja en ninguna literatura, supo afrontar con sus solas fuerzas, y resolver a lo menos en parte, el problema de todo su siglo. Las protestas de la mayor parte de los Existencialistas de hoy, desde Heidegger a Jaspers, a Sartre... y sus consortes, no cuentan. El existencialismo mundano o de izquierda sabe que dió su primer paso "de mala fe", traicionando la esencia misma del reclamo de Kierkegaard e ilusionándose con reencontrar al hombre, perdido por las filosofías del Ochocientos, a través de esta negación. El Existencialismo de izquierda es un curioso enredo de principios kierkegaardianos y métodos idealistas, relativistas, fenomenistas... que se dan de puñetazos con aquellos principios. Para lanzar su estúpida mercancía, esos señores pudieron muy bien dejar en paz al huraño Sócrates del Norte, y conformarse con los decadentes en filosofía y literatura, en quienes se inspira más directamente su producción literaria.

El Existencialismo de derecha, sea moralista o teológico, se halla, a lo menos de primer intento, en mejores condiciones: aquí lo positivo tiene como principio una instancia constructiva, el Absoluto, con función de contenido y de conclusión, y a menudo también de medio en la dialéctica existencial. Pero, en estas dialécticas aparentemente saturadas de religiosidad, las más veces no es posible individualizar la naturaleza precisa de ese sentimiento, ni el modo en que se encuentran y obran dentro de él lo humano y lo divino. Por tanto, también este Existencialismo adolece de una ambigüedad que amenaza toda posición positiva y que lo torna ineficaz para la polémica en contra de la desesperada negación del Existencialismo de izquierda. Los análisis existenciales de Buber, lo mismo que los de Gogarten, Grisebach, Tillich, Löwith, Karl Heim y otros para la teología protestante, y los de Ebner, Wust, Marcel, Le Senne, Lavelle, en sentido católico, adeudan una justificación de método y de contenido a que la filosofía no puede renunciar, y que hasta ahora se muestran remisos en ofrecer o encontrar. Por eso nace a veces la sospecha de que también el Existencialismo que se dice de signo contrario nace de una situación, si no idéntica, tampoco muy diversa de la que provoca el primero, donde el motivo o principio que rige el ulterior

análisis de la existencia permanece fuera de la investigación crítica y se remite a una decisión o experiencia subjetiva, (2) inoperante por sí misma.

Radicalmente distinta es la posición de Kierkegaard, tanto por su esencia como por su método. Hay un "clisé" de Kierkegaard que conservan y difunden quienes abrigan el secreto anhelo de jactarse, por contraste, de la propia superioridad: un "clisé" reproducido en miles de copias, que resume su aventura espiritual con la fórmula de la "conciencia infeliz", de reminiscencia hegeliana. Esos tales demuestran haber pasado por alto la substancia de su pensamiento, y no haber percibido siquiera el punto de partida de su dialéctica, que le dió el triunfo en todas las batallas contra el Idealismo y el Protestantismo, contra la corrupción de la prensa y la turbulencia desordenada de los nuevos movimientos revolucionarios. Pero, malgrado la extrema dificultad de sus escritos y lo insólito de algunas actitudes exteriores, su mensaje no equivocó los signos: lo evidencian sus funerales en la Frue Kirke de Copenaghe, que tuvieron la solemnidad y el concurso popular de los de Oehlenschlaeger y Thorvaldsen, haciendo masticar amargo a todos los santones de la cultura y de la Iglesia Oficial.

Si la crisis que atravesamos tiene un contenido espiritual, —de no ser así no sería crisis, sino una mera contienda más en el monótono campo de la relatividad—, ese contenido es el que Kierkegaard le señalaba hace un siglo, en la lucha entre irreligiosidad y fe, entre ateísmo y cristianismo. Kierkegaard no alcanzó a conocer el pensamiento de Marx, pero presintió su advenimiento y sostuvo agudas polémicas, de rara profundidad, contra sus presupuestos ateos y materialistas, (3). Sin embargo, la primera crítica que, de veinte años escasos, lanzó contra su siglo, se refería al liberalismo: este aristócrata del espíritu no dejó hasta sus últimos días de desenmascarar el empaque burgués en la cultura y en las finanzas, no cesó de atacar esa "élite" reclutada a los sones de estadísticas y títulos, desdeñosa de mezclarse con la plebe y con el hombre común. Es verdad que Kierkegaard no se ocupó de los problemas concretos de la economía, ni dió mucha importancia a la variedad de las formas de gobierno, pero sintió tanto como Marx, y en algunos aspectos más que él, la injusticia de querer conservar a toda costa "un orden establecido" *(det Bestaeende)* que ofendía los derechos fundamentales del hombre. Kierkegaard hubiera comprendido y estimado a Marx: hubiera dicho de él lo que dijo de Feuerbach, o sea, que sus negaciones de Dios y del Cristianismo demostraban egregiamente que la Cristiandad ha-

---

(2) Cf. **Il significato dell'Esistenzialismo**, en el volumen: **L'Esistenzialismo**, Marietti, Torino - Roma, 1947, págs. 17 y sigs.

(3) Cf. KIERKEGAARD e MARX, en: Atti del Congresso Internazionale di filosofia di Roma, Nov. 1946, Castellani, Milano 1947, págs. 3 y sigs.

bía perdido sus características y se había "organizado" por completo...; en consecuencia, los enemigos de Dios (como Feuerbach y Marx) tenían razón al prescindir de ese Cristianismo (4).

Pero Marx permanece siempre sobre la línea de Hegel, mientras que Kierkegaard consigue romper el cerco y desligarse de la dialéctica de la finitud, en la que Marx se engolfa aún más que su maestro. No es mi cometido entrar ahora en la consideración de las relaciones entre ambos, resueltas de continuo en las filas marxistas con soluciones disparatadas y contradictorias, incluídas las de Lenin y Stalin. Lo esencial de esta relación, desde un punto de vista teórico, es que Marx pretende rescatar el hombre concreto, de carne y hueso, desvaído por el panlogismo hegeliano en el proceso anónimo de la Historia. El principio de que "lo real es racional y lo racional es real", en que Hegel quiso condensar su visión del ser, se resolvía en la más llana justificación del "orden establecido", el de la burguesía ochocentista y de la burocracia del Estado prusiano. Vimos que, en este punto, Kierkegaard precedió a Marx, pues criticó el fetiche hegeliano con comprensión no menor, y al mismo tiempo, con un hondo sentido de los problemas del espíritu. El *Gattungsmensch* de Marx mortifica a la persona humana tanto como el *Geist* hegeliano: es siempre la superchería de una totalidad finita y terrestre.

Pero existe otro principio medular del hegelismo: el que afirma que "lo externo es lo interno" (*Das Aeussere ist das Innere*). Marx coincide en esto con Hegel sin percibir que socava los fundamentos de su antagonismo en los demás campos, e incluso indica el "materialismo histórico" como fórmula definitiva de la resolución monística de lo real sobre el plano metafísico, así como la escatología económica lo es sobre el plano político-social. Podría agregarse que Marx introduce un leve cambio en la fórmula hegeliana, a primera vista sólo gramatical o retórico; pero en verdad, con su inversión: "lo interno es lo exterior", quiso justificar cualquier inconsecuencia en religión o metafísica. Es imposible, por consiguiente, comprender a Marx sin Hegel, porque el Marxismo es una esencia invertida: pero Marx, que no lo ignoraba, creía haber vuelto las cosas a su quicio y haber logrado que caminara con los pies ese hombre que, en el Idealismo, pretendió caminar con la cabeza en tierra. En realidad, Marx tajó, y no enderezó, la cabeza del hombre, y un hombre sin cabeza, aunque tenga los pies en tierra, no puede caminar. El error de Marx, desde el punto de vista metafísico, estriba en su monismo pertinaz, que lo inhibe para cualquier movimiento en un planteo teó-

(4) Cf. Las significativas declaraciones de Feuerbach en: Grundsätze der Philosophie; Notwendigkeit einer Veränderung (1842-1843). L. F. in seinem Briefwechsel und Nachlass, hrv. von K. Grün, vol. I, Leipzig - Heidelburg, 1874, págs. 406-407.

rico de los problemas, como lo demuestra, por otra parte, la reciente oriención de la filosofía oficial en la U.R.S.S., que se apresta a dar sus consignas a la ciencia y a la técnica. Los filósofos rusos se rehusaron a intervenir en el Congreso Internacional de Filosofía realizado en Amsterdam durante el pasado agosto, y es lástima, porque me hubiera sido muy grato invitar a los filósofos que se dicen marxistas a una discusión serena y detenida sobre su filosofía, y estoy cierto que en la proporción misma en que se muestran filósofos no serán marxistas, no podrán ser marxistas consecuentes.

Por tanto, hoy existen dos fuerzas inmensas para resolver la crisis de Occidente: Marxismo y Cristianismo, y el resultado de su lucha signará la suerte de Occidente; es una gigantomaquia que da a nuestro siglo un valor espiritual de que careció el Ochocientos. La voz de Kierkegaard, resonante hoy en Europa, fué amurallada en su época por culpa de la teología liberal, del idealismo desfalleciente y del positivismo triunfante; se sabe, por confesión directa, que Georges Brandes escribió su famoso *Ensayo sobre Kierkegaard* precisamente "para impedir su influjo" (5).

* * *

La inmensa producción literaria de Kierkegaard, sus complicaciones dialécticas y literarias, no se prestan para simplificaciones; su obra, como su pensamiento, a despecho de las frecuentes redundancias y de los giros barrocos, anudan una trama donde las partes singulares se entrelazan y exigen una consideración de conjunto. Desde el principio al fin corre un hilo conductor que Kierkegaard retoma de continuo y al que siempre permaneció fiel. Este *leit motiv* puede enfocarse bajo diversos aspectos, pero es mi opinión, firme aunque modesta, que todos ellos son convergentes y en cierto sentido equivalentes: quien emprenda el examen y el estudio amplio del pensamiento de Kierkegaard debe parar mientes en esta dinámica.

No obstante, creo oportuno poner a la luz la esencia de lo que llamaba "*su aforismo*" en cuanto "*espía de la verdad*", y para ello, aprehenderé sólo el núcleo especulativo de su sistema, que se ciñe alrededor del concepto de "*hombre común*" u "*hombre esencial*" (*Die almindelige Menneske*). Veamos, a título de simple inventario, los elementos constitutivos de su obra, para consolidar su comparación con la de Marx.

1. — El *hombre común* u *hombre esencial* no indica, de ningún modo, el "hombre de la calle" de los anglosajones, o simplemente el hombre de buen sentido: el término kierkegaardiano tiene una acepción exquisitamente aris-

---

(5) "Dies Buch ist eine Art von Streitschrift, geschrieben um seinem Einfluss zu hemmen". Carta (nº. 5) de Brandes a Nietzsche, en: Fr. Nietzsche Gesammelte Briefe. III, Insel Verlarg, Leipzig, 1905, págs. 282 y sigs.

tocrática y metafísica, pero de la aristocracia y de la metafísica del espíritu. Kierkegaard repite siempre que se formó en "la escuela de los Griegos" y que fué un escritor religioso. Su *"hombre esencial"* es un concepto socrático y cristiano a la vez, síntesis original del realismo y del personalismo cristiano. Por *"hombre esencial"* Kierkegaard entiende, sobre las huellas del realismo y en oposición a la "reducción" idealista, ese núcleo ontológico constituído por la síntesis real de cuerpo y alma, que en Aristóteles (lo mismo que en Kierkegaard) está llamada a obrar en la síntesis superior del espíritu presente en cada hombre, operante en cada individuo humano. El espíritu hace del hombre un valor absoluto en su orden, no subordinable ni subordinado a la especie: es propio de los animales, repite a menudo Kierkegaard, que la especie o el género sea superior a los individuos; pero el hombre es espíritu. "Lo humano consiste en que a cada hombre, y no sólo a algunos cerebros superiores, le es dado ser espíritu, al punto que con frecuencia un hombre del pueblo alcanza esta categoría, mientras que un profesor difícilmente la logra" (*Papirer* 1848, IX A 76).

Es verdad que Kierkegaard criticó ásperamente las formas de vida asociada, y que no se salvaron de este ataque la Iglesia y las iglesias. Pero, para comprender su posición, es necesario insertarse en las polémicas que sostuvo y captar su real intención: tenía ante los ojos una Iglesia bastarda, y formas de vida colectiva que arrebataban cuanto apetecían a fuerza de revoluciones y actos demagógicos. Con todo, existen textos explícitos y formales donde Kierkegaard admite la necesidad de la vida social, aunque nunca llegó al pleno concepto cristiano y católico de Iglesia. El error de Hegel, y de Marx detrás suyo, fué la reducción del hombre a "masa", manejada en provecho propio por una "élite" de aristócratas (liberalismo), o por una mesnada de agitadores sin escrúpulos (comunismo).

2. — Este *"hombre esencial"*, afirmado por Sócrates para contrarrestar la disolución sofista, no tuvo consistencia verdadera y estable sino en el Cristianismo. Sócrates, al desconocer la divinidad personal y concreta —si es lícito que así me exprese—, o sea, efectivamente operante en el mundo y en la historia, quedó prisionero de la inmanencia y no pudo lograr una auténtica victoria sobre la duda, como jamás podrá lograrla ninguna filosofía pura. Ya lo advirtió Santo Tomás en su lucha contra el Averroísmo, antecesor del Idealismo: "Duplex est hominis cognitio: una per naturalem rationem, alia quae est supra rationem. Prima non facit beatitudinem quia dubia est: unde non satiat intellectum, sed beatitudo debet satisfacere intellectui et hoc habebitur in patria (6).

---

(6) Cf. Sto THOMAS AQ., Lectura super Matthaeum, cap. XVI, ed. Parm., T. X, 154 b.

No se crea —y por ello se me acuse— que pretendo convertir a Kierkegaard en un católico o en un tomista: el problema que nos ocupa es el más radical de todos y, por eso, los ingenios supremos suelen encontrarse al abordarlo. Sin embargo, es cierto también —y se admitirá tarde o temprano— que cuanto hay de vivo y fecundo en la crítica kierkegaardiana al Ochocientos se anima en los principios del realismo greco-cristiano (contra Hegel) y está bajo el influjo de motivos católicos fácilmente reconocibles (contra el Protestantismo [7]).

La victoria definitiva sobre la duda sólo se hizo posible con Cristo, en cuanto la Encarnación confirió al *"hombre esencial"* u *"hombre común"* una doble consistencia, teórica y moral. Cristo, al asumir una verdadera y real naturaleza humana singular (... nacido de una Mujer tal, el año tal, el día tal, etc.: cosas totalmente inesenciales e insignificantes para la filosofía de la religión de Hegel), consagró en cierto modo la posibilidad y realidad de la "singularidad" del espíritu, eterno escollo para las filosofías de la suficiencia, para la filosofía entendida como "esencia cerrada" y, especialmente, para la filosofía moderna. Si Dios asumió una naturaleza humana concreta para acercarse al hombre, cada hombre, en su singular y concreta unidad, puede vincularse a Dios para conseguir su personal salvación e inmortalidad: el *"sapiens... numquam esse desinit"* con que termina la *Ethica* de Spinoza y en que se compendia todo monismo metafísico, dialéctico o de otra especie, es la fórmula de la desesperación absoluta que la antigüedad sin Dios transmitió al hombre moderno para que Lo repudie. La presencia en forma humana de Dios en Cristo que, como lo observa bien Kierkegaard, fué en lo exterior y durante su vida cotidiana de muchos años un hombre semejante a los demás, que en su predicación se dirigió a todos y particularmente a los simples y a los hombres de trabajo, condenó para siempre la evasión panteísta hecha de orgullo y de desesperanza.

Con la Encarnación se cumple, entonces, la verdadera elevación y la verdadera igualdad humana, esto es, igualdad "ante Dios" (*for Gud*) y elevación por el empeño personal puesto en seguir a Cristo. He aquí las palabras de Kierkegaard: "Cristo es, sin duda, nuestro modelo, y por eso mismo, nos fuerza eternamente a alcanzar el ideal humano, porque sólo dice de sí que era un hombre semejante a los demás. Él convierte lo divino en algo totalmente accesible para el hombre común; no tiene privilegios para nadie ni busca suscitar una admiración o contemplación pasiva y estéril, sino que

---

(7) Cf. Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard, en "Revue des Sciencies Philosophiques et Théologiques", Juillet 1948, págs. 169 y sigs.

está por detrás, empujando a los hombres para salvarlos del desastre" (*Papirer* 1848, IX A 101 ([8]).

* * *

3. — Se sigue que el *"hombre esencial"* u *"hombre común"* sólo se muestra plenamente en el cristiano que recibió de Dios, con la Encarnación de Cristo, la posibilidad real del desarrollo y de la salvación definitiva de su ser, negada por el paganismo, el idealismo, el comunismo y todos los mesianismos terrestres. Esta posibilidad comporta, en lo referente a su efectiva realización, dos momentos: ante todo la fe y la gracia divina, que nos enseñan la verdad y nos ponen en condiciones de cumplirla; después, la respuesta humana del hombre singular a esa gracia, para actuar en su ser aquella verdad.

De aquí el ímpetu polémico de Kierkegaard en favor del retorno a la *"imitación de Cristo"*, contra la doctrina protestante de la *"sola fides"*. En esta *"imitación de Cristo"*, accesible a todos, es donde todos pueden encontrarse, pués no exige dotes naturales de fuerza, de ingenio, de casta, etc., sino solamente de "buena voluntad". Pero el cristiano, nos advierte Kierkegaard, debe ir hasta el fondo: "Todo lo que Cristo significa pertenece esencialmente a la vida del cristiano. En el fondo, no existe un verdadero cristiano si su vida no proclama el *Ecce Homo*" (*Papirer* 1848, IX A 82).

Así como Kierkegaard se nutrió, para esta concepción, en la lectura de los Padres de la Iglesia, y en particular de San Atanasio, el Doctor de la unión hipostática, también halló paz y conforte para sus ardientes aspiraciones en la lectura de los místicos y de los escritores edificantes, entre los cuales, además del áureo librito de la *Imitación de Cristo*, estaban los escritos de Taulero, de San Alfonso María de Ligorio, de Santa Teresa, el *Tratado de las perfecciones cristianas* de Rodríguez, las obras oratorias de Abraham de Santa Clara... Es esta inspiración atanasiana y católica la que sus críticos, ateos o protestantes, no pueden soportar.

La crítica de Kierkegaard al Ochocientos se dirige sobre todo contra la impostura de una filosofía que quiere, o dice querer, conservar un Dios que ya no es Dios, y contra el desenfado de una Teología que quiere, o dice querer, conservar un Cristianismo que no es Cristiano, que se ha mundanizado, que ya no representa para el hombre lo Absoluto de la existencia. La existencia Kierkegaardiana se coloca en el centro del "devenir" del espíritu, porque —en oposición a la existencia hegeliana que es el puro hecho o el aparecer empírico y, por tanto, la inmediatez misma— es, como dice Kierkegaard, la *"segunda vez"*, y doblemente dialéctica. Es la *"segunda vez"* en

---

(8) El texto citado aparecerá por entero en el II volumen de mi traducción italiana del **Diario**, actualmente en prensa.

cuanto expresa ese estado móvil en que debe hallarse el espíritu después de su decisión de adherir a Dios y de alcanzar en Él su fin. Es doblemente dialéctica en cuanto esa elección y ese movimiento exigen superar, tanto los criterios de la finitud y de la realidad sensible, como las evidencias de la razón pura, para confiarse al Providente contra las asechanzas de la mundanidad.

No es extraño, entonces, que Kierkegaard tenga tan pocos lectores e intérpretes fieles, y que su causa parezca perdida de antemano, porque es la causa misma del Cristianismo. El mérito de su obra, quizá única en su género, estriba en haber mostrado la solidaridad entre las diversas esferas del espíritu en el ámbito existencial, y esto en forma doble: en cuanto sin Absoluto, entendido como Persona operante en el mundo y en la historia, nada tiene consistencia y trastabillan todos los valores; y en cuanto que el hombre, al admitir el Absoluto, debe llevar su adhesión hasta el fondo, hasta la aceptación integral de lo que el Absoluto es y de lo el Absoluto pide al hombre en el tiempo.

La mayor desventura para el hombre es, entonces, no descubrir el Absoluto o prentender vivir sin El: "Que un hombre haya podido vivir diez, veinte, treinta años... sin darse cuenta de que Dios existe; ¡oh! qué tremenda debe ser la cólera de Dios en contra suya! Porque Dios, que es el Amante, nos da la primera prueba de su amor permitiendo, misericordiosamente que el hombre conozca su existencia: que no se pierda como un estulto, sin avistar a Dios. Pero, también, la gran ira de Dios es dejar que el hombre vaya como un animal a quien Él no llama" *(Papirer* 1848, IX A 75).

CORNELIO FABRO
De la Academia Pontificia
Santo Tomás de Aquino de Roma

Versión del italiano por
ALMA NOVELLA MARANI
De la Universidad Nacional
de La Plata

EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN HEIDEGGER (1)

El problema de la esencia de la verdad es céntrico en la obra de Heidegger. La importancia que atribuimos a este problema, se funda en la afirmación explícita del filósofo: el problema de la esencia de la verdad es, en el fondo, el problema de la verdad de la esencia, es decir, de la verdad del ser (2). Y esto es así, porque para Heidegger, anterior y más originaria que la verdad lógica, de adecuación entre conocimiento y realidad, es la verdad ontológica, entendida ésta, según él mismo, no como verdad del ser real en sí, sino como verdad de revelación del ser. Tratar, pues, de fundamentar esta verdad equivale a garantizar al hombre el más seguro e inmediato acceso al ser.

Es obligado a hacer toda justicia a este explícito y fundamental propósito de Heidegger. Desde *Sein und Zeit* (1927) hasta su escrito más reciente, *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* (1949) (3), el núcleo central de la especulación heideggeriana es siempre el mismo: fundamentar la metafísica sobre el único terreno firme y fecundo: el que le pueda asegurar acceso cierto a la verdad del ser. Supone, claro está, que hasta ahora la metafísica, segura de poseer esa verdad, no se ha preocupado de fundamentarse sólidamente, de inquirir sobre los motivos y garantías de esa verdad del ser, de asegurarse acceso cierto al ser mismo. Es, pues, necesario, concluye Heidegger, superar la metafísica en todas sus formas históricas, realistas o idealistas, para llegar al fundamento desea-

---

(1) Texto **in extenso** de la Comunicación presentada por el autor al I Congreso Argentino de Filosofía, celebrado en Mendoza del 30 de marzo al 9 de abril de 1949.

(2) En las últimas líneas de su conferencia **Vom Wesen der Wahrheit** (Frankfunrt a. M., V. Klostermann, 1943, p. 27) escribe Heidegger: "Der hier vorgetragene Versuch führt die Frage nach dem Wesen der Wahrheit über das Gehege der gewohnten Umgrenzung im üblichen Wesensbegriff hinaus und verhilft zum Nachdenken darüber, ob die Frage nach dem Wesen der Wahrheit nicht zugleich und zuerst die Frage nach der Wahrheit des Wesens sein muss".

(3) **Was ist Metaphysik?** (5a. edición, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1949) Einleitung: **Der Rückgang in den Grund der Metaphysik.** De esta introducción, ahora por vez primera editada en su integridad, conocíamos ya un texto abreviado en traducción francesa, por Joseph Rovan: **La remontée au fondement de la métaphysique**, publicado en la revista **Fontaine**, núm. 58 (marzo 1947), pp. 888-898.

do. Sin que este propósito signifique, advierte el filósofo, un premeditado designio de supresión o destrucción del saber metafísico.

El problema queda ahora reducido a estos términos: se trata de decidir si el ser mismo, en la verdad que le es propia, puede llegar a una relación más original con el hombre, —relación que toque la esencia del hombre en su centro más vivo. Poner al pensamiento en tal camino que pueda llegar a descubrir la relación de la esencia del hombre con la verdad del ser, abrir una vía al pensamiento a fin de que pueda expresamente pensar el ser mismo en su verdad, he aquí la dirección en que se mueve con tenaz perseverancia la empresa filosófica, que se inaugura con *Sein und Zeit*. He aquí el motivo fundamental, que inspira ya entonces la analítica existencial allí realizada: su intención no es otra que descubrir en la esencia del hombre esa originaria y así mismo esencial vinculación del existir humano con la verdad del ser (4).

Guiados por esta fundamental importancia del problema de la verdad, hemos estudiado la doctrina que sobre él nos ofrece Heidegger en sus diversos escritos. Estudio el nuestro ordenado cronológicamente, para más exacta determinación de la evolución de la doctrina; pero, no obstante esta evolución, dicho estudio nos ha confirmado en la perseverante intención del filósofo, al mismo tiempo que nos ha descubierto los principales motivos que la inspiran. Estos son: una implacable enemiga contra todo objetivismo y subjetivismo, y por ende contra toda fórmula de solución que de alguna manera acepte como hecho original o punto de partida la polaridad sujeto-objeto; y en consecuencia la convicción profunda de que anteriormente a toda forma de saber conceptual objetivamente posee el hombre una más inmediata y original relación con la verdad del ser.

Dada la amplitud de la materia, nos ha sido forzoso restringir el ámbito de esta exposición a los primeros escritos de Heidegger, *Sein und Zeit* y *Vom Wesen des Grundes*. Creemos que lo más fundamental de la doctrina de Heidegger sobre la verdad, se encuentra ya allí. En los escritos posteriores, principalmente en *Platons Lehre von der Wahrheit* (5)

---

(4) "Das Denken auf einen Weg zu bringen, durch den es in den Bezug der Wahrheit des Seins zum Wesen des Menschen gelangt, dem Denken einen Pfad zu öffnen, damit es das Sein selbst in seiner Wahrheit eigens bedenke, dahin ist das in "Sein und Zeit" versuchte Denken **unterwegs**. Auf diesem Weg, und das sagt, im Dienst der Frage nach der Wahrheit des Seins, wird eine Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig" (**Der Rückgang...**, pp. 12-13).

(5) Conferencia escrita en 1940, sobre el fundamento de prelecciones tenidas en 1930: editada por vez primera en 1942, por E. Grassi: 2a. edición, Bern, A. Francke, 1947, "Mit einem Brief über den **Humanismus**" (a Jean Beaufret).

y *Wom Wesen der Wahrheit* (6) Heidegger corrobora afirmaciones y posiciones ya antes sostenidas. En el primero de esos escritos Heidegger trata de hacer ver cómo en el mito platónico de la caverna el filósofo griego adultera el sentido original de la *aletheia* para transformarla en rectitud del conocimiento y en adecuación con sus objetos. En *Vom Wesen der Wahrheit* Heidegger atenúa considerablemente ciertas expresiones de *Sein und Zeit* muy expuestas a una interpretación idealista: Heidegger reconoce que las cosas son significativas en sí mismas, si bien su ser verdadero sólo puede ser revelado por la luz de verdad privativa del *Dasein*. Ofrece este segundo escrito otros puntos de doctrina, que merecerían amplia exposición y crítica. Pero, repito, en germen todo ello está ya contenido en aquellos dos primeros trabajos que analizamos ahora con mayor detención.

Heidegger, apelando a las referencias, que Aristóteles en su Metafísica nos da del pensamiento de Parménides, afirma que la verdad para aquel primitivo especular no tenía ninguna relación con el conocimiento objetivo en su significación puramente lógica, nada tenía que ver con ninguna teoría acerca del juicio, del saber predicativo. Verdad significaba en aquel alborear de la filosofía griega lo real existente en su propia patencia o mostración. Supuesta esta original identificación de verdad y ser, Heidegger formula y declara el carácter ontológico fundamental del problema de la verdad. Es decir, el problema rebasa los límites de la consideración puramente lógica, crítica o psicológica, exige ser planteado en el estrato más profundo de la ciencia del ser. Y siendo el *Dasein*, el hombre, en su peculiar y concreta onticidad, fuente y raíz de toda ontología, el problema de la verdad recibe esta formulación netamente existencial: ¿qué conexión óntico-ontológica existe entre la verdad y el *Dasein*? O más en concreto, ¿qué conexión óntico-ontológica existe entre la verdad y la determinación óntica del *Dasein, que es la Seinsverständnis*, su esencial existir como inteligencia, como dilucidación del ser? La solución a esta pregunta

---

(6) Texto de una conferencia pronunciada por vez primera en 1930. Editada por Vittorio Klostermann, Bern, 1943. Traducción francesa, **De l'essence de la vérité**, con amplia introducción, por Alphonse de Whelhens y Albert Biemel (Louvain, E. Nauwelaerts, 1948). Traducción castellana, sobre texto distinto de la francesa, en **Cuadernos de Filosofía**, fasc. I (Buenos Aires, 1948) pp. 7-23.

nos descubrirá la razón de aquella identidad entre ser y verdad, las raíces ontológicas de ésta (7).

Tal es, en el fondo, el planteamiento del problema de la verdad en *Sein und Zeit*. Aunque el problema en su significación ontológica más pura, Heidegger lo enunciará en posteriores escritos con mayor nitidez, ya en aquella primera hora aparece ese su fundamental sentido plenamente declarado.

Heidegger parte en sus análisis del concepto tradicional de verdad lógica. La verdad es, según la fórmula clásica, la adecuación, correspondencia o conveniencia del entendimiento, esto es, del juicio y la cosa juzgada, la realidad. Kant mismo, no obstante el viraje coperneano que pretende imprimir al problema con su *Crítica de la razón pura*, sigue operando con el mismo concepto tradicional de verdad. Pero importa determinar qué especie de relación sea la adecuación o correspondencia, que en el concepto tradicional de la verdad lógica se expresa. Heidegger la define relación de "así-como" *(Als-Wie)* (8).

Notemos que esta determinación no es demasiado precisa y rigurosa: ese "así-como" tanto puede expresar una semejanza como una analogía. La tradición es sin duda mucho más precisa y rigurosa cuando define esa adecuación de la verdad lógica como semejanza o asimilación intencional. Además la tradición ha analizado con prolijas disquisiciones cuáles puedan ser los extremos de esa misma adecuación. Heidegger, naturalmente, no se contenta con lo dicho: llega a descubrir que los términos de la adecuación propia de la verdad lógica no pueden ser otros que el objeto real extramental y el contenido ideal del acto de conocimiento cualificado verdadero, es decir, del juicio (9).

Elaborando fenomenológicamente este primer resultado Heidegger llega a la importante conclusión de que la verdad del juicio y del enunciado, su expresión oral, consiste en su carácter actual de descubridores del existente en sí mismo, al cual se refieren. Henos aquí transportados de la

---

(7) "Wenn **Wahrheit** aber mit Recht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit **Sein** steht, dann rückt das Wahrheitsphänomen in den Umkreis der fundamentalontologischen Problematik. Muss dann aber dieses Phänomen nicht auch schon innerhalb der vorbereitenden Fundamentalanalyse, der Analytik des Daseins, begegnen? In welchem ontisch-ontologischen Zusammenhang steht "Wahrheit" mit dem Dasein und dessen ontischer Bestimmtheit, die wir Seinsverständnis nennen? Lässt sich aus diesem der Grund aufzeigen, warum Sein notwendig mit Wahrheit und diese mit jenem zusammengeht?" (**Sein und Zeit**, p. 213).

(8) "Die Übereinstimmung hat den Relationscharakter "So-Wie" (ib., 216).

(9) Heidegger pregunta: "Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefasst werden? Sie besteht doch und besteht in faktischen Urteilen nicht nur zwischen Urteilsgehalt und realem Objekt, sondern zugleich zwischen idealem Gehalt und realem Urteilsvollzug; und hier offenbar noch **inniger**?" (Ib., 216).

verdad como adecuación, que la tradición sostenía, a la verdad como descubrimiento. Nos interesa recoger los trámites precisos de esta elaboración heideggeriana del fenómeno de la verdad lógica.

Heidegger nos propone el ejemplo de un juicio sobre una realidad sensible actualmente intuída, un juicio que podríamos llamar de evidencia inmediata ([10]). En este caso es clara la inmediata referencia y apelación del juicio y de su proposión oral a la cosa misma. El juicio en cuestión es inmediatamente demostrativo de que la cosa es tal como es percibida y afirmada. Y este hecho, —afirma Heidegger,— es garantizado, verificado, por cuanto que el ser enunciante es inmediatamente indicador del existente enunciado, por cuanto aquél *descubre* este existente ([11]). Esto asentado, fácil le será a Heidegger pasar a afirmar que en el ejemplo propuesto, en el caso del juicio sobre un objeto sensible inmediatamente intuido, no se da comparación ninguna de representaciones, ni entre sí, ni en relación con la cosa real. El tal juicio se justifica como verdadero por el hecho actual del descubrirse la cosa real en sí misma, por el modo de su revelación o descubrimiento. Y en consecuencia la verdad de ese juicio y de su enunciado no consiste en otra cosa sino en ese su ser revelador o descubridor de lo existente. Heidegger concluye: la verdad, pues, no tiene la estructura de una concordancia entre el conocimiento y el objeto en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro ente (objeto) ([12]). Más adelante manifestaremos nuestro parecer acerca de este punto de partida elegido por Heidegger y del valor de sus análisis. Y ya anticipamos que las grandes fallas que en ellos descubrimos invalidan de modo muy grave todos sus ulteriores desarrollos.

La verdad como descubrimiento, afirma Heidegger, sólo es posible ontológicamente sobre el fundamento del ser-en-el-mundo privativo del *Dasein*, del hombre en cuanto extáticamente tenso hacia un horizonte de realidad, que es el mundo mismo como proyecto suyo. Heidegger afirma que el descubridor propio de la verdad no es sino una manera de ser, de

---

(10) "Es vollziehe Jemand mit dem Rücken gegen die Wand gekehrt die wahre Aussage: Das Bild an der Wand hängt schief" (Ib., 217).

(11) "Zur Bewährung kommt, dass das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen des Seienden ist, dass es das Seiende, zu dem es ist, **entdeckt**. Ausgewiesen wird das Entdeckendsein der Aussage... Es werden nicht Vorstellungen verglichen, weder unter sich noch in Beziehung auf das reale Ding... **Bewährung** bedeutet: sich zeigen des Seienden in Selbigkeit" (Ib., 218).

(12) "Die Aussage ist **wahr**, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie lässt sehen ἀπόφανσις das Seiende in seiner Entdecktheit. **Wahrsein (Wahrheit)** der Aussage muss verstanden werden als **entdeckendsein**. Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Eingleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt)" (Ib., 218 - 219).

existir, de la imbricación reveladora *(Erschlossenheit)*, de la mundanidad del *Dasein* (13). Para probar su aserto el autor nos remite a precedentes análisis, que no podemos reproducir aquí. Con ello ha tratado de sacar a luz los fundamentos existenciales-ontológicos de toda posibilidad de descubrimiento o revelación de los seres intramundanos. Ese conocimiento, en cuanto objetivante, tiene para Heidegger un carácter puramente instrumental y pragmático; es decir, para él es de todo punto ilegítimo fundar sobre la pretensión objetiva del conocimiento humano todo valor ontológico, de revelación del ser de las cosas, que en favor del mismo conocer humano se formule: ese valor ontológico no le puede venir a ese conocimiento en ningún sentido de la realidad, de los objetos conocidos, sino exclusivamente del sujeto, o más exactamente, del ser real cognoscente, por su propio existir como elucidación del ser, de todo ser. Aun aquella misma posibilidad de descubrirse como realidades intramundanas no es inherente a las cosas en sí, es construcción, es producto del *Dasein*, en cuanto que éste es abertura, despliegue de un mundo, de un horizonte, del cual las cosas, por lo que se refiere al sentido real que detentan, son prestatarias. Heidegger, en suma, niega de modo rotundo a las cosas intramundanas toda cognoscibilidad, de cualquier orden, intrínsecamente inherente a ellas mismas (14).

Pero aun negada toda cognoscibilidad a las cosas, no perece la verdad para el hombre. El hombre, como *Dasein*, como *Exsistentia*, dotado de todas las estructuras ontológicas que el término expresa en el léxico heideggeriano, *está en la verdad*. Heidegger subraya este aserto, cuyo sentido rigurosamente ontológico, no lógico, declara diciendo que ese estar en la verdad no significa que el *Dasein* esté ónticamente siempre y desde siempre introducido en toda verdad, sino que a su constitución existencial pertenece la revelación de su ser más profundo y peculiar (15). De esta manera el "Estar en la verdad" atribuido al hombre existente no significa para Heidegger otra cosa sino una nueva fórmula para expresar la *apertura* o imbricación reveladora, la derelicción y la potencialidad proyectiva o anticipadora, que son las tres principales estructuras del *Dasein* descubiertas por la analítica existencial heideggeriana.

---

(13) "Mit und durch [die Erschlossenheit] ist Entdecktheit, daher wird erst mit der Erschlossenheit des Daseins das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit erreicht" (Ib., 220 - 221).

(14) En **Vom Wesen der Wahrheit**, como indicamos al principio, Heidegger atenúa considerablemente el idealismo subjetivo de **Sein und Zeit**.

(15) **"Dasein ist in der Wahrheit.** Diese Aussage hat ontologischen Sinn. Sie meint nicht, dass Dasein ontisch immer oder auch nur je in alle Wahrheit eingeführt sei, sondern dass zu seiner existenzialen Verfassung Erschlossenheit seines eigensten Seins gehört" (Ib., 221).

Esta analítica ha descubierto también dos modos fundamentales del humano existir, ambos con sus formas respectivas de verificación en las estructuras existenciales que acabamos de mencionar. Esos modos son la autenticidad y la inautenticidad. Pues bien, paralelamente a esta doble manera de existir, se da también una verdad auténtica, la verdad de la existencia, reveladora de la más pura e incontaminada realidad humana e intramundana, reconocimiento de la propia finitud y de la insubstancialidad ontológica de todas las cosas, y una verdad inauténtica, que es la disimulación y ocultamiento de la propia verdad y de la verdad de las cosas, es decir, de la propia finitud y de la pura onticidad en bruto de toda realidad intramundana; disimulación y ocultamiento que el hombre existente en la inautenticidad se crea a sí mismo con la falsa y cómoda seguridad del conocimiento presuntamente objetivo y pragmático. Y siendo para el Dasein esencial la decepción y la caída, por lo mismo le es también esencial el existir, el "estar en la no-verdad". Heidegger nos precave de dar a este término un sentido peyorativo o negativo; su significación es exclusivamente ontológica: verdad y no verdad se implican mutuamente en la constitución existencial del hombre: la posibilidad del descubrimiento del auténtico sentido de los entes intramundanos lleva consigo también la posibilidad de su ocultamiento y disimulación ([16]).

Para una exacta determinación del progreso que significarán futuros escritos de Heidegger, importa advertir que en *Sein und Zeid* verdad y no-verdad versan ambas a dos sobre el ser del ente intramundano, o sobre la propia realidad de la existencia del *Dasein;* una apelación a perspectivas de mayor amplitud y universalidad ontológicas, al ser en general o en su totalidad, para explicar dicha polaridad (verdad y no-verdad), en Sein und Zeit no se formula aún, al menos explícitamente ([17]). Esto nos da a entender el carácter puramente existencial, en su sentido más estricto, que el problema de la verdad ofrece en esta obra de Heidegger. Es decir, el problema de la verdad no es abordado en sí mismo, sino dentro del marco de la analítica existencial, en orden a una mayor dilucidación de los comportamientos existenciales del *Dasein;* y sólo en cuanto que estos comportamientos tienen ya en sí mismos una significación ontológica, esto es, una capacidad de inteligencia del ser de las cosas y del ser en general, recibe

---

(16) "Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallen, seiner Seinsverfassung nach in der 'Unwahrheit'. Dieser Titel ist hier ebenso wie der Ausdruck 'Verfallen' ontologisch gebraucht. Jede ontisch negative 'Wertung' ist bei seinem existenzial-analytischen Gebrauch fernzuhalten" (Ib., 222).

(17) En **Vom Wesen der Wahrheit** Heidegger sostiene la mutua imbricación de verdad y no-verdad, en relación con la revelación del ser en su totalidad y la obnubilación de éste por la tendencia al conocimiento concreto de los seres particulares.

también el problema de la verdad, que es ciertamente culminante en aquella analítica, categoría y significación ontológicas.

Heidegger se propone ahora demostrarnos que la verdad lógica tradicional, *adaequatio intellectus et rei,* es una forma derivada, o más exactamente, una degradación de la verdad como descubrimiento, de la capacidad reveladora esencial del *Dasein*. Ya antes, describiendo la capacidad interpretativa *(das Verstehen)* del existente hombre, Heidegger pretendió demostrar que la proposición *(die Aussage)* es un modo derivado de esa misma capacidad hermenéutica del *Dasein;* un efecto de su tendencia a la objetivación y facticidad. No es menester recordar que para Heidegger conocimiento objetivo, que presuma captar realidades-cosas, tiene tan sólo un valor puramente instrumental o pragmático, bien entendido que este pragmatismo no significa la pura y crasa solicitud por la utilidad material, sino que es capaz de elevarse hasta las alturas de las más refinadas técnicas científicas. Pues bien, el fenómeno de la adecuación, que pretenden ostentar el juicio y su enunciado como la esencia de su propia verdad, se deriva de un modo análogo de esa tendencia instrumental y pragmática, que irresistiblemente impulsa al conocer humano en su afán de dominación del mundo circundante. Juzgo de máximo interés la exacta referencia de este proceso de transformación de la verdad-descubrimiento en verdad-adecuación, tal como Heidegger lo describe literalmente. Será un óptimo ejemplo de como el método fenomenológico, manejado hábilmente, puede llevar a todos los resultados y, sobre todo, a los preconcebidos por un determinado *apriori* sistemático.

El existir junto a la realidad intramundana, esto es, la solicitud por las cosas del mundo circundante, es originariamente descubrimiento, revelación de esas realidades. Pero de este ser revelador, de este su estar abierto al mundo, esencial del *Dasein,* propia es también la discursividad *(die Rede),* la construcción dialéctica, predicativa, de esa misma realidad intramundana. El *Dasein* tiene por necesidad que manifestarse, expresarse a sí mismo, —como ser descubridor del existente en bruto, de las cosas que le circundan. Esa expresión de su capacidad descubridora es la proposición, el enunciado oral de sus juicios. La proposición comunica la cosa como revelada, como descubierta. El otro hombre que percibe esa comunicación, por virtud del valor original de ésta, se transporta él mismo, en su percepción, ante la cosa revelada, como descubridor también de ella. La proposición en su expresión oral retiene, por ese su mismo versar sobre algo, su original carácter de revelación de lo existente. Pero pronto lo expresado se convierte, en cierto modo, en una realidad intramundana más, que puede ser recibida y pasar de boca en boca. Conservando en cierta manera aquella su original calidad de revelación de la realidad, la propo-

sición, ya convertida en realidad intramundana, mantiene sin embargo todavía su referencia a la cosa como descubierta. Revelación es siempre revelación de algo... También al repetir oralmente la expresión recibida el *Dasein* repetidor se transporta al existente, se encara con él. Pero ya de hecho el repetidor está y se tiene por eximido de consumar por sí mismo la original revelación de la realidad juzgada.

Por virtud de esa actividad discursiva, de la formulación proposicional de sus juicios, el *Dasein* no necesita realizar la experiencia original de la revelación respecto de éste. La revelación de la realidad intramundana no es producida ya por el propio descubrir del *Dasein*, sino que es brindada por la palabra dicha u oída por la expresión oral del juicio. El atenerse al puro decir es propio del *Man*, del hombre del existir inauténtico y gregario. Lo dicho asume en sí mismo y como tal la relación original a la cosa en la proposición descubierta. La revelación de la realidad no significa ya ahora nada más que esto: el enunciado, la proposición oral, debe justificarse como revelación de la realidad. Pero la proposición oral, en el comercio real del conocer humano, tiene el carácter de lo manual (*Zuhandenes*) (18), es un instrumento de ese mismo necesario intercambio y relación, que el *Dasein* tiene que sostener entre sus propios conocimientos y con los otros hombres; carácter instrumental, que no borra ciertamente la relación original al existente en la proposición descubierto. Esta a su vez como ente intramundano es también algo manual, una realidad sostenida en la trama de referencias pragmáticas que forman el mundo objetivado del *Dasein*. La misma relación, que la proposición dice a la realidad que descubre, es también a su vez una relación intramundana del mismo tipo; es decir, es ya ahora una relación entre dos cosas existentes, la proposición y su objeto. En fin, la original revelación, que la proposición expresaba, se convierte en la conformidad real, fáctica, de una cosa, el enunciado, con otra cosa, el existente en bruto objeto del juicio. Heidegger resume así todo este proceso: "La revelación de lo existente [intramundano] queda rebajada en la expresión oral del juicio al modo de ser de lo instrumental intramundano. Pero en cuanto que mantiene y realiza todavía, como revelación de algo, una relación con este existente, esa revelación (su verdad) se convierte por su parte en pura relación de hecho entre dos cosas *(intellectus et res)*" (19). Con otras palabras: la formulación proposicional

---

(18) "Die Aussage ist ein Zuhandenes...". (Sein u. Zeit, 224).

(19) "Die Entdecktheit des Seienden rückt mit der Ausgesprochenheit der Aussage in die Seinsart des innerweltlich Zuhandenen. Sofern sich nun aber in ihr als Entdecktheit von... ein Bezug zu Vorhandenem durchhält, wird die Entdecktheit (Wahrheit) ihrerseits zu einer vorhandenen Beziehung zwischen Vorhandenen (intellectus und res) (Ib., 224-225).

de la verdad se convierte en papel moneda o signo, que en tanto vale en cuanto expresa con fidelidad el valor o la imagen de la realidad que representa. Mas, para Heidegger, lo más lamentable en el proceso descrito, en esa degradación de la verdad original de revelación y su consiguiente transformación en la verdad lógica de adecuación, es que lo que en el orden de la fundamentación existencial-ontológica es lo último, se impone en el orden óntico y fáctico como lo primero e inmediato. Este hecho es, según Hediegger, consecuencia de la inevitable dispersión interpretativa del *Dasein*, inmediatamente entregado a la dominación objetivante de los seres intramundanos: su propio *logos* pierde su original capacidad reveladora para convertirse en intelecto de algo, al servicio del vivir pragmático o de la técnica científica: el fenómeno original de la verdad queda así deprimido y oculto.

En la anunciada crítica del punto de partida de todo este análisis fenomenológico podrá el lector comprender por sí mismo las muchas quiebras de que adolece, a nuestro juicio, todo este arduo trabajo de Heidegger. Su gran esfuerzo por reducir la verdad de adecuación a un espúreo sustitutivo de la verdad originaria, la verdad de revelación, se funda en el *apriori* sistemático, nunca probado, de que toda pretensión objetiva del conocer judicativo es un producto del vivir pragmático, no una original y esencial función del existir humano como ser dotado de entendimiento y razón. Sobre este apriorismo antiobjetivista la fenomenología, repetimos, puede sin duda llegar a obtener los resultados más arbitrarios que se quiera. Toda la argumentación de Heidegger estriba en que lo más original y propio del conocimiento verdadero es su valor de revelación del ser y no su pretensión de conformidad objetiva con este mismo ser conocido. A su tiempo diremos que una recta fenomenología exenta de apriorismos sistemáticos descubre que ese valor original de revelación no puede darse en el pleno sentido de verdad del conocimiento si no va estrechamente articulado con el hecho no menos original de la conformidad objetiva de ese mismo conocimiento con la realidad descubierta.

Llegamos ya al punto culminante del problema de la verdad, tal como en *Sein und Zeit* se plantea. La verdad es esencial al *Dasein* como imbricación reveladora de un mundo. ¿Pero no se da una verdad de las cosas mismas, una verdad ontológica en el sentido tradicional? Heidegger, como se puede suponer por todo lo dicho, lo niega rotundamente, si por tal verdad de las cosas se entiende un sentido ontológico de las cosas mismas vigente por sí, independiente de la potencia reveladora del *Dasein*. "Las leyes de Newton, —afirma Heidegger,— el principio de contradicción, toda verdad en general en tanto son verdad en cuanto que el *Dasein* exis-

te" (20). "Antes de que las leyes de Newton fueran descubiertas, no eran verdaderas; de ahí no se sigue que fueran falsas, y menos aún que, si dejara de ser posible ónticamente su descubrimiento, esas leyes se convirtieran en falsas. Que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdaderas ni falsas, esto no puede significar que la realidad que ellas descubren o demuestran, no existiera antes de él. Las leyes fueron verdaderas por Newton, es decir, por ellas se ha hecho al hombre accesible en sí misma una determinada realidad. Por su descubrimiento lo existente se muestra precisamente como el ser que ya era antes (21) de tal descubrimiento. El ser peculiar de la verdad es este descubrir".

Heidegger defiende esta doctrina de la tacha de subjetivismo. La verdad no queda al arbitrio de la subjetividad, si el descubrir constitutivo de la verdad coloca al hombre delante del mismo ser revelado (22). Esta revelación es a su vez garantía de valor universal. El hombre y la verdad, por consiguiente, se implican en mutua e íntima unidad, sin que sea posible establecer una prioridad en favor de uno de los extremos. La presuposición realista y dogmática "que se da la verdad", no tiene sentido para Heidegger, si con ella se pretende establecer una precedencia ontológica de la verdad respecto del existente hombre. Tal precedencia, tal *Apriori* ontológico, no garantiza de ninguna manera la realidad del ser. La presuposición de la verdad presupone a su vez que el hombre existe ya en la verdad. Es la verdad, existencialmente considerada, la que funda y hace posible todo presuponer válido, lógica y ontológicamente (23).

Así, pues, la verdad no queda a merced de la libre opción del hombre, a no ser que este renuncie a la propia existencia. Es ésta, observa Heidegger, la única refutación válida del escepticismo. De ordinario se arguye contra él tratando de demostrar que todo juicio, aunque sea negativo de toda verdad, presupone la verdad misma. Pero lo que importa demostrar es por qué es así, cuál es el fundamento ontológico de esta necesaria e íntima conexión de juicio y verdad. En aquella ordinaria refutación del escepticismo parece ignorarse que, aun cuando nadie actualmen-

---

(20) "Wahrheit 'gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist. Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist" (Ib., 226).

(21) Ib., 227.

(22) "Alle Wahrheit ist gemäss deren wesenhafter daseinsmässiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins. Bedeutet diese Relativität soviel wie: alle Wahrheit ist 'subjektiv'? Wenn man 'subjektiv' interpretiert als 'in das Belieben des Subjekts gestellt', dann gewiss nicht. Denn das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinne nach das Aussagen dem 'subjektiven' Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst". (Ib., 227).

(23) Ib., 228.

te formulara un juicio, todavía, mientras hubiera un existente hombre, el presupuesto de la verdad quedaría en pie. Heidegger asegura que no cabe refutación del escéptico, como tampoco en todo rigor cabe demostración de la verdad. El escéptico, si realmente lo es, no necesita ser refutado, porque su actitud consecuente sólo puede ser ésta: la desesperación del suicidio, que es negación eficaz de toda verdad por ser a su vez de la propia existencia. La necesidad de la verdad tampoco puede ser demostrada, porque el hombre existente tampoco puede someter a prueba su propio existir (24).

Por otra parte Heidegger rechaza igualmente la pretensión idealista que sostiene la necesidad de la verdad en un sujeto ideal. Tal sujeto ideal es completamente fantástico. Las ideas de un "yo puro" y de una conciencia en general no satisfacen de ninguna manera a la legítima exigencia de un *Apriori*, que es la única base firme de auténtica filosofía. Porque el verdadero *Apriori* no puede ser otro que el existir humano en su propia onticidad como original revelación del ser, esto es, su existir en la verdad (25).

Con no menor decisión rechaza Heidegger las verdades "eternas". Según él, se demostrará satisfactoriamente que se den verdades eternas, cuando se logre probar que desde toda la eternidad existía el hombre y existirá eternamente. La afirmación de las verdades eternas así como la confusión de la idealidad del *Dasein* con un sujeto ideal absoluto son, según Heidegger, adherencias de teología cristiana aún no extirpadas del seno de la problemática filosófica (26).

Heidegger puntualiza una vez más su pensamiento con estas palabras finales: "Se da el ser, —no el existente en bruto,— en cuanto que se da la verdad. Y ésta es, se da solamente, en tanto y mientras que el Dasein es, existe" (27).

En su estudio *Vom Wesen des Grundes* ("De la esencia de la razón

---

(24) "Ein Skeptiker kann nicht widerlegt werden, so wenig wie das Sein der Wahrheit 'bewiesen' werden kann. Der Skeptiker, wenn er faktisch ist, in der Weise der Negation der Wahrheit, braucht auch nichf widerlegt zu werden. Sofern er ist und sich in diesem Sein verstanden hat, hat er in der Verzweiflung des Selbstmords das Dasein und damit die Wahrheit ausgelöscht. Wahrheit lässt sich in ihrer Notwendigkeit nicht beweisen, weil das Dasein für es selbst nicht erst unter Beweis gestellt werden kann". (Ib., 229).

(25) Ib., 229.

(26) "Dass es 'ewige Wahrheiten' gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, dass in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird..." (Ib., 227). "Die Behauptung 'ewiger Wahrheiten' ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten 'Idealität' des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik" (Ib., 229-230).

(27) "Sein - nicht Seiendes - 'gibt es' nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit sind gleichursprünglich" (Ib., 230).

fundante") (28) Heidegger se plantea de nuevo el problema de la verdad en un plano más profundo que en *Sein und Zeit*. El hombre ciertamente continúa aquí ocupando el centro de la escena, pero no ya como principal e inmediato objeto del análisis, como ocurría en la *Analítica existencial*, sino como el inquisitor privilegiado del problema que se debate, que ahora es el de la esencia de la razón suficiente o fundante.

La razón de ser de este problema es clara: principio supremo del ser es el de razón suficiente: *omne ens habet rationem*. Ahora bien, presupuesta la universal y absoluta validez de este principio, cabe preguntar: ¿cuál es la esencia de esa razón fundante de todo ente? ¿en qué consiste esencialmente ese fundar en razón, que todo ser postula? Pero Heidegger antes de abordar el problema de la esencia de la razón fundante, se detiene a examinar el principio de razón suficiente. Sobre él Leibniz ha escrito en su tratado *"Primae Veritates"*:

"Semper igitur praedicatum seu consequens inest subiecto seu antecedenti: et in hoc consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit... Statim enim hinc nascitur axioma receptum, nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa. Alioquin veritas daretur quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est".

Leibniz, como vemos y Heidegger observa, hace nacer el principio de razón suficiente de la naturaleza de la verdad. Si no subsistiera el principio de razón suficiente, se podría dar algo existente sin razón; lo cual equivale para Leibniz a esto: se daría algo verdadero, que se resistiría a una reducción a identidades, verdades que pecarían contra la naturaleza de la verdad. Pero esto es imposible, luego el principio de razón suficiente, derivado de la esencia de la verdad, debe subsistir. Ahora bien, la esencia de la verdad consiste en la conexión de sujeto y predicado, porque para Leibniz, siguiendo a Aristóteles, la verdad es ante todo verdad del juicio, cuyo nexo —cópula— es un *inesse* del predicado en el sujeto, y el *inesse* es *idem esse*. Pero esta identidad, esencia de la verdad del juicio, no es la vacía identidad del ser consigo mismo; es más bien la unión original de dos extremos que se apelan mutuamente a la unidad de un todo único y

---

(28) **Vom Wesen des Grundes** apareció por vez primera en 1929, en el volumen que, con ocasión de su jubilación, dedicó a Husserl el **Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung**. A falta del texto original alemán, he consultado las dos traducciones francesas: **De la nature de la cause**, traducción de A. Bessey, en **Recherches Philosophiques** publiées par A. Coyré..., I (1931-32) pp. 83-124; y la traducción de H. Corbin incluida en el volumen, M. Heidegger, **"Qu'est-ce la Méthaphysique?..."** (París, 1937), pp. 47 ss. El texto alemán lo transcribo de E. Grassi, **Vom Vorrang des Logos** (München, 1939).

mismo. La verdad es, pues, acuerdo, y es tal porque está en concordancia con lo que se anuncia en la identidad como formando un ser único. En toda verdad la junción analítica es siempre la que es, *en razón de...*, es decir, como motivándose, como fundándose. La verdad, en conclusión, implica esencialmente relación a algo como fundamento. Así el problema de la verdad nos lleva como de la mano y necesariamente al problema de la esencia de la razón fundante. Tal es la conexión de los dos problemas en el contexto leibniziano antes citado.

Heidegger no puede aceptar este planteamiento. No es la verdad del juicio, la verdad de adecuación, la que conduce al problema de la razón fundante, a su planteamiento en el estrato ontológico más profundo, sino otra verdad anterior y más original, la que legitima y funda toda posible forma de concordancia del juicio con lo existente y el propio *nexus* del juicio mismo. En efecto, —escribe Heidegger,— "la concordancia del *nexus* con lo existente y en consecuencia su propio acuerdo, no hacen en cuanto tales y en primer término lo existente accesible. Es necesario que éste se haya manifestado ya como aquello sobre lo cual es posible una determinación predicativa: es necesario que esté ya manifiesto antes de esa predicación misma y para ella. Para que la predicación sea posible, debe estribar en un acto de manifestación que no tenga de por sí carácter predicativo. Así, pues, concluye Heidegger, la verdad de la proposición o juicio echa raíces en una verdad (en un ponerse al descubierto) de más alto origen, en un estado manifiesto de lo existente, que es ante-predicativo y que llamamos verdad óntica" (29). Esta verdad óntica podrá tener muy vario carácter: una es la de las cosas *(Entdecktheit)*, otra la de este existente que somos nosotros mismos, realidad revelada y revelante a la vez *(Erschlossenheit)*, pero en ningún caso, advierte el filósofo, el acto manifestador de la revelación ante-predicativa tiene originariamente el carácter de una representación o de una intuición pura, aun en el caso de la contemplación estética: la revelación óntica se produce en una situación experimentada en medio de lo existente, según una cierta tonalidad afectiva *(Befindlichkeit)*, según ciertos impulsos o tendencias: se produce en las actitudes y comportamientos ante lo existente, actitudes intencionales,

---

(29) "Die Ubereinstimmung des nexus mit dem Seienden und ihr zufolge seine Einstimmigkeit machen als solche nicht primär das Seiende zugänglich. Dieses muss vielmehr als das mögliche Worüber einer prädikativen Bestimmung vor diese Prädikation und für sie schon offenbar sein. Prädikatien muss, um möglich zu werden, sich in einem Offenbarmachen ansiedeln können, das nicht prädikativen Charakter hat. Die Satzwahrheit ist in einer ursprünlicheren Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit von Seiendem gewurzelt, die **ontische Wahrheit** genannt sei" (Grassi, p. 53).

tendencias, que se fundan recíprocamente en esta misma situación afectiva".

Pero Heidegger no se detiene en el hecho de esta adquisición alógica o emocional de la verdad óntica; esas actitudes o comportamientos no podrían hacernos accesible al existente en sí mismo, si la revelación que provocan no estuviera ya previamente iluminada y guiada por una comprensión del ser de lo existente, una comprensión de la estructura de ese ser, en su esencia *(quid)* y en su modalidad *(quomodo)*. Solamente porque el ser está ya descubierto, es posible a lo existente manifestarse. Pues bien, este descubrimiento, entendido como verdad del ser, Heidegger lo llama *verdad ontológica* en sentido lato, o más estrictamente, *verdad pre-ontológica*, porque la comprensión del ser, que esclarece y guía, precediéndola, toda relación con lo existente (*logos* en sentido amplio) no significa todavía que el ser sea captado como tal, ni que se forme un concepto de lo que es captado así (*logos* en sentido estricto, concepto ontológico) ([30]).

Con lo dicho llegamos al momento culminante del desarrollo que aquí nos ofrece Heidegger del problema de la verdad. ¿Cómo surge la verdad ontológica en sentido estricto, la *verdad* del ser del existente? La respuesta del filósofo, por su gran importancia, merece ser transcripta íntegramente: "El ser patente (no-escondimiento, *Unverborgenheit)* del ser es siempre verdad del ser del existente, sea real o no. Recíprocamente en la patencia o manifestabilidad de un existente hay ya un descubrimiento de su ser. Verdad óntica y verdad ontológica concierne cada una respectiva y diferencialmente al *existente* en su ser y al *ser* del existente. Forman un todo esencialmente solidario en la medida en que se refieren a la *diferencia* entre el ser y le existente (diferencia ontológica). Con esta inevitable bifurcación en óntico y ontológico, la esencia de la verdad como tal sólo es posible en el surgir simultáneo de esta diferencia. Si por otra parte es nota distinta de la realidad humana que es comprendiéndo el ser como entra en relación con lo existente, entonces es necesario que ese "poder diferenciar", por el cual la diferencia ontológica resulta efectiva, tenga enraizada su propia posibilidad en la misma esencia de la realidad humana.

---

[30] "Das alles Verhalten zu Seiendem vorgängig erhellende und führende Verstehen des Seins (logos in einer ganz weiten Bedeutung) ist weder ein Erfassen des Seins als solchem, noch gar ein Begreifen des so Erfassten (logos des on in der engsten Bedeutung = ontologischer Begriff). Das noch nicht zum Begriff gekommene Seinsverständnis nennen wir daher das vor-ontologische oder auch das ontologische im weiteren Sinne" (Grassi, p. 54).

Este fundamento de la diferencia ontológica es lo que ya antes designamos como la transcendencia de la realidad humana" (31).

Una ligera y precipitada lectura de este pasaje podría llevar a gravísimos errores de interpretación. Tal sucedería, si olvidando el plano preontológico y antepredicativo en que Heidegger se sitúa, se quisiera reducir el proceso de diferenciación ontológica, que él nos describe, a un acto de precisión o abstracción, semejante al que la filosofía tradicional, —escolástica,— descubre en la producción conceptual del universal directo. Pero queda ya dicho de modo bien claro que ni la verdad óntica, de que Heidegger nos habla, nada tiene que ver con el conocimiento conceptual de lo existente en su singularidad y concreteza, ni su verdad ontológica puede de ninguna manera identificarse con ningún producto así mismo conceptual de abstracción o precisión. Clara es, a nuestro juicio, en el pasaje citado la resonancia de la polaridad conceptual, que la filosofía de todos los siglos ha establecido entre los conocimientos concreto y abstracto. Heidegger viene a reconocer que la verdad no puede darse en lo incomplexo, que exige de alguna manera una complexión, una polaridad: tal es sin duda la fundamental razón de su exigida "diferencia ontológica". Pero en todo caso el texto heideggeriano pretende retrotraer esa polaridad a un plano anterior y previo a toda forma de saber conceptual. No perdamos de vista el principal propósito de Heidegger: trata de encontrar el fundamento de la verdad óntica, de la inmediata accesibilidad de lo existente al descubierto, que es, para él, requisito previo de toda posible formulación predicativa, de toda verdad lógica o de adecuación. Esa accesibilidad de lo existente al descubierto, como hemos visto, no puede tener para Heidegger otro fundamento válido sino en la revelación del ser mismo de lo existente, verdad *preontológica* pues sólo la posesión de esta verdad, arguye él mismo, presta al hombre toda posible capacidad de entrar en relación con el ser.

No será sobrada insistencia llamar aquí nuevamente la atención sobre el plano en que Heidegger se mueve de continuo. Es precisamente ese de la fundamentación *preontológica* de toda posible ciencia humana del ser. Ya hemos visto que esa fundamentación preontológica hay que buscarla en ese *poder diferenciar*, en la inmediata revelación de lo existente, su verdad

---

(31) "Unverborgenheit des Seins aber ist immer Wahrheit des Seins von Seiendem, mag dieses wirklich sein oder nicht. Umgekehrt liegt in der Unverborgenheit von Seiendem je schon eine solche seines Seins. Ontische und ontologische Wahrheit betreffen je verschieden **Seiendes** in seinem Sein und **Sein** von Seiendem. Sie gehören wesenhaft zusammen auf Grund ihres Bezuges zum Untershied von Sein und Seiendem (ontologische Differenz). Das dergestalt notwendig ontologiseh-ontisch gegabelte Wesen von Wahrheit überhaupt ist nur möglich in eins mit dem Aufbrechen **dieses** Unterschiedes" (Grassi, p. 55).

óntica y su verdad pre-ontológica. Cabe sin embargo todavía, en ese plano de la fundamentación preontológica, una ulterior pregunta: ¿en qué se funda ese "poder diferenciar" verdad óntica y verdad preontológica? Heidegger ya nos dió la respuesta en el pasaje citado: "es necesario que ese poder diferenciar esté enraizado en la misma esencia de la realidad humana". Mas esto requiere discusión más amplia.

Heidegger ya nos ha anticipado en el mismo pasaje que la capacidad de diferenciar ontológicamente se funda en la *transcendencia* del hombre existente. De esta manera el problema de la verdad queda transportado a esta nueva cuestión: ¿en qué consiste esta trascendencia del hombre existente? ¿por qué es transcendencia ese fundamento de la diferencia ontológica?

Una precisa y acabada descripción de la transcendencia heideggeriana exigiría un tiempo y un espacio que no nos son concedidos en la presente coyuntura. Me limitaré a exponer en breve resumen los principales puntos del tema de la transcendencia tal como en *Vom Wesen des Grundes* se desarrolla.

El acto de la diferencia ontológica, que hace accesible a la vez el existente al descubierto (verdad óntica), y el ser del existente (verdad preontológica), es revelación así mismo simultánea de una concreteza múltiple (la varia realidad de los existentes en bruto) y de la unidad de esa misma multiplicidad en un mundo, un orden, un cosmos. *El hombre transciende*, quiere decir: es por esencia configurador de un mundo. Pero este mundo, que resulta de la capacidad transcedente del hombre, no es, como Heidegger lo subraya con insistencia, la totalidad de los seres intramundanos concretos; no, el mundo es precisamente esa capacidad referencial unitaria hacia el ser en su totalidad, a partir de la cual es posible ordenar los existentes particulares en un cosmos, y así dotarlos de un sentido, de una inteligibilidad virtual, preontológica. El mundo, pues, no es ni antes ni después de aquel acto de la diferencia ontológica. Es este mismo diferenciar ontológicamente lo existente al descubierto, en cuanto que es a la vez un estar en medio de las cosas, investido por ellas, por su verdad óntica, y un superar esta onticidad, transcenderla, iluminándola con la propia comprensión preontológica del ser de las cosas ([32]).

El mundo por consiguiente no es el término hacia el cual se dirige la tensión transcendente del hombre existente. ¿Son las cosas, el mundo de la realidad concreta, ese término? Heidegger no lo negaría,

---

(32) "Dieses Inmitten-sein von... gehört zur Transzendenz. Das Übersteigende und so sich Erhöhende muss als solches im Seienden sich befinden..." "Das Dasein wird als befindliches vom Seienden eingenommen... Mit solcher zur Transzendenz gehörigen Eingenommenheit hat das Dasein im Seienden Boden genommen..." (Grassi, p. 57).

pero nos previene severamente de toda pretensión de demostrar esa realidad óntica del mundo a partir del movimiento de transcendencia esencial al hombre existente. Todo juicio afirmativo o negativo acerca de esa realidad no tiene sentido en el plano de la transcendencia, de que ahora nos habla Heidegger. Y la razón obvia y sencilla de ello es porque tal juicio sólo puede tener lugar cuando se trata de adquirir una verdad lógica o de adecuación, y en el momento presente tal verdad carece de toda significación para Heidegger. Recordemos una vez más el propósito fundamental de Heidegger. Trata, es cierto, en último término, de legitimar, de fundar la verdad lógica, pero precisamente demostrando que esa legitimación es imposible a partir de una relación entre un objeto real y un sujeto cognoscente; haciéndonos ver que la única legitimación válida es la que descubra en la esencia del hombre existente, en la misma onticidad de éste, es decir, en su modo de existir, una potencia de fundación ontológica de toda realidad, esto es, una capacidad de descubrimiento del ser mismo de lo existente: y tal capacidad es la transcendencia como despliegue de un mundo, como un ser-en-el mundo, que no es otra cosa, como Heidegger explicará más tarde, que la residencia privilegiada, extática, del hombre en el ser, y por ende, en la verdad (33).

Vom Wesen des Grundes completa la doctrina ya expuesta sobre la transcendencia con un nuevo elemento, que ha de tener singular relieve en futuros escritos de Heidegger. Me refiero a la libertad como fundamento de toda posible verdad ontológica. "El mundo —escribe Heidegger— se da al *Dasein* como formando en cada momento la totalidad de su propio fin, como el proyecto de un existente [el hombre], que originariamente está a la vez junto a las cosas, con los otros *Dasein* y en relación consigo mismo. Así el *Dasein* no puede entrar en relación consigo mismo sino transcendiéndose, en la tensión hacia ese fin. Pero este exceso intencional no es un "querer" determinado. Esa voluntad, en cuanto transcendencia y por ser tal, es para sí misma fin. Ahora bien, —arguye Heidegger,— lo que por esencia, no como fruto ocasional, proyecta un fin, esto lo llamamos libertad. Este excederse a sí mismo hacia el mundo es la libertad (34).

Como vemos, esta libertad heideggeriana no tiene ninguna relación con la noción tradicional de libertad como propiedad de un apetito racional capaz de querer y no querer. La libertad que Heidegger nos describe, no

---

(33) "Der Satz: 'Der Mensch existiert' bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist" (**Der Rückgang...**, p. 15). Aclaraciones parecidas, acerca del sentido de la "Existenz" en **Sein und Zeit**, en **Brief über den Humanismus**.

(34) Trad. de Corbin, p. 96.

es, como observa De Waelhens ([35]), un poder romper el determinismo; es una propiedad metafísica que nada tiene que ver con el orden de la decisión. No es una opción, ni una elección, sino la propiedad de ser para sí mismo su propio fundamento.

La relación que une originariamente libertad y fundamento consiste, como Heidegger explica, en el acto mismo de fundar. El fundar a su vez tiene tres formas: institución, sustentación, motivación. Estas tres formas de fundar tienen sentido fundamentalmente ontológico aplicadas a la libertad humana como pura espontaneidad existencial. Mas, para nuestro objeto presente, nos interesa sobre todo la última forma del fundar, la motivación. Heidegger escribe: "*motivar* no significa aquí demostrar, sino hacer posible la pregunta ¿por qué algo y no nada? Todas estas preguntas presuponen una prenoción de la esencia y del cómo de las cosas, del ser y de la nada en general, lo cual quiere decir que ya en ellas se encierra la respuesta original, primera y última, de toda cuestión. La noción del ser, en cuanto respuesta preliminar, da la motivación primera y última, —la motivación transcedental es la verdad ontológica... Toda manifestación de lo existente, toda verdad óntica, va imperada transcendentalmente por esa motivación, es decir, toda revelación es motivante, se legitima" ([36]).

Henos aquí otra vez en la cuestión primera, que Heidegger se planteara al comienzo del escrito que analizamos: ¿de dónde nace el principio de razón suficiente? ¿de la esencia del juicio, de su verdad predicativa? Heidegger ya ha respondido a la pregunta al decirnos, que el verdadero fundamento de toda verdad óntica, su plena motivación hay que buscarla en la verdad ontológica (preontológica), en la revelación del ser, y en consecuencia que "la libertad es el origen del principio de razón, porque en ella, como unidad de iniciativa y privación, se funda la motivación que se pone al descubierto, sale a luz como verdad ontológica" ([37]).

Nuestra actitud frente a Heidegger, si debe ser crítica, no lo puede ser empero en un sentido exclusivamente negativo y adverso. Nuestro propósito es realizar, dentro del marco de la tradición aristotélico-escolástica, una crítica constructiva y positiva; y ésto con toda concisión, sin prolijidades innecesarias. Heidegger nos obliga a plantear a la filosofía tradicional sus propios problemas, a una revaloración de aquella tradición, si,

---

(35) A. de Waelhens, **La filosofía de Martin Heidegger** (Traducción por R. Ceñal, Madrid, 1945), p. 272.

(36) Trad. de Corbin, p. 105.

(37) Ib., p. 107. En **Vom Wesen der Wahrheit** Heidegger sostiene asimismo que "das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit" (p. 13); esta libertad es "der negativen und positiven Freiheit zuvor die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen" (p. 16).

como creemos, aun no habiéndose planteado de modo explícito la problemática heideggeriana, nos ofrece sin embargo valiosos elementos para su solución más coherente y satisfactoria (38).

Los problemas que Heidegger nos plantea en torno al problema de la verdad, podemos reducirlos a los siguientes:

¿Es necesario volver a fundamentar la metafísica sobre bases más firmes, que las que actualmente posee la metafísica realista de la tradición escolástica?

La onticidad humana, punto de partida preontológico, fundamento primero de toda verdad exigido por Heidegger, ¿puede tener carácter conceptual objetivo o no?

Y presupuesto que se da un punto de partida de carácter conceptual y objetivo, ¿no se podrán conciliar en él de modo coherente las dos verdades, de adecuación y de revelación, que Heidegger propugna como originariamente irreductibles?

Por lo que se refiere a esta última cuestión, creemos que la antítesis heideggeriana entre verdad de adecuación (lógica) y verdad de revelación (óntico-ontológica) puede ser superada con un análisis más fiel del fenómeno de la verdad. Juzgo de interés notar que el verdadero punto de partida del análisis fenomenológico realizado por Heidegger en *Sein und Zeit*, no es, como quedó en su lugar insinuado, el hecho mismo de la verdad, sino el de la evidencia. Es bien significativo en este sentido el hecho de que Heidegger cite en ese contexto la doctrina sobre verdad y evidencia, que Husserl desarrolla en sus *Logische Untersuchungen* (39). Pero una recta fenomenología, sin *apriori* sistemático ninguno, deberá distinguir perfectamente ambas realidades, verdad y evidencia, en el conocimiento humano. El análisis, en efecto, da una clara distinción de ambos extremos, aun en el mismo juicio de evidencia inmediata sobre una realidad sensible actualmente intuida, que es el que Heidegger escoge para sus análisis. El filósofo alemán pasa, sin observar esa distinción, de la verdad del juicio a su *verificación;* ésta empero no puede ser identificada de modo absoluto con aquélla. La verificación (*Bewährung*) supone la verdad ya de alguna manera poseída. La verificación, la justificación del juicio recae sobre su verdad, *descubre* ciertamente su rectitud, su conformidad con lo juzgado. Tal es la función de la evidencia: no es la verdad misma, es propiedad de una verdad cualificada, luminosa garantía de su presencia insobornable. La función descubridora, el ser revelador, no es, pues,

---

(38) Una amplia exposición de la problemática escolástica de la verdad y de los ulteriores desarrollos que brinda, se encontrará en el estudio de don Juan Francisco Yela. **El tema de la verdad en la Metafísica de Suárez** (Revista de Filosofía, 8 [1948] 659-692).

(39) Cf. **Sein und Zeit**, p. 218, nota.

la esencia misma de la verdad del juicio, que Heidegger analiza, y mucho menos de la verdad en general; es función de una propiedad, la evidencia, que posee ese juicio particular que versa sobre una realidad sensible intuída inmediata y actualmente. En este mismo juicio el análisis fenomenológico rectamente dirigido llegaría a descubrir matices y estructuras, que Heidegger, no obstante la extremada sutileza de sus disecciones, parece confundir. Que el conocimiento intuitivo *descubra* la cosa en sí misma, es afirmación perfectamente admisible; que este descubrir del conocimiento intuitivo se revele por sí mismo como tal, en toda su radiante lucidez, sólo quiere decir que tal conocimiento es evidente; pero que la verdad de ese conocimiento se reduzca a ese su lúcido puro descubrir, es lo que el simple análisis fenomenológico no da de ninguna manera. Ese análisis nos hará ver que la pura percepción, —la *simplex aprehensio*,— por muy diáfana y lúcida que sea, no es la verdad, no es, al menos, la verdad consumada y perfecta, la que la evidencia verifica y descubre. Es en el juicio, en la complexión predicativa, explicitada o no, donde la verdad puede como tal ser verificada; y esta verificación en todo juicio verdadero, también en el que versa sobre lo descubierto en la intuición, no dice otra cosa sino que el juicio es conforme a lo juzgado. Cierto es que para que se dé la verdad no es menester que esa conformidad sea conocida reflejamente. Ni es necesario advertir que la verdad no es de ninguna manera fruto de un juicio comparativo, adventicio, entre el juicio ya hecho y su objeto. Tal comparación, contra lo que Heidegger parece insinuar, jamás la ha exigido la doctrina tradicional más autorizada sobre la esencia de la verdad lógica. Y si la verdad que consiste en la conformidad del juicio y lo juzgado, no adviene de ninguna manera al juicio ya puesto, no hay dificultad ninguna para afirmar otro tanto en el juicio evidente respecto de su propia evidencia: ésta no se añade tampoco adventiciamente a la verdad o conformidad ya lograda del juicio en cuestión. Pero esta resultancia única y simultánea de verdad y evidencia en dicho juicio no outoriza de ningún modo en pura fenomenología, —sin apriorismos antiobjetivistas,— para suprimir la verdad de conformidad que ese juicio posee, como todo otro juicio, para reducir esa verdad a la claridad reveladora de su evidencia.

En cuanto a las dos primeras cuestiones antes formuladas, hemos ante todo de reconocer en Heidegger la fidelidad conseguida en su propósito de fundamentación de una auténtica ciencia del ser, fundamentación anterior a todo disidio entre idealismo y realismo, anterior a toda polaridad entre sujeto y objeto. Moviéndose en este mismo sentido, Heidegger trata de fundar la verdad lógica en una verdad de revelación y, en último término, en la verdad preontológica, previa y original precap-

tación del ser, anterior a toda formulación predicativa objetivante. La tradición escolástica exige también por parte de la facultad humana cognoscente, previamente a toda recepción objetiva, la determinación *a priori* de esta su misma capacidad objetivante: es el ente en toda su universalidad, como *obiectum formale* del entendimiento. Y llegamos al punto culminante del problema: ese *Apriori* del pensar humano, su abertura al ser, ¿puede erigirse por sí mismo en afimación viva, no judicativa, de la verdad del ser? Heidegger lo afirma, con tal de que ese *Apriori* no signifique de ninguna manera un saber intelectual objetivante.

Preguntamos: ¿Es necesario, para alcanzar ese estrato profundo, fundamento de toda ontología, buscado por Heidegger, abandonar todo intelectualismo, negar que en esta realidad existencial, que es el mismo conocer humano racional, puede encontrarse ese plano de sólida fundamentación ontológica? ¿No podrá encontrarse una realidad auténticamente intelectual, que en su misma onticidad, como pura afirmación de su propio existir, sea a la vez verdad óntica y verdad ontológica, un descubrir que se descubre a sí mismo, y que es así a la vez perfecta e inmediata adecuación de la afirmación y lo afirmado? ¿No será repetimos, posible encontrar en el existir intelectual cognoscitivo del hombre esa inmediata abertura al ser, sin recurrir a esos otros modos de accesibilidad no intelectuales, irracionales, que Heidegger propugna? Admitimos que el hombre es investido por lo real existente, está en un mundo, no sólo por obra de su saber racional, conceptual, que la realidad entra en relación con él por virtud de su ser total, que no es sólo razón e inteligencia, pero negamos que ese investimiento de lo real pueda ser fundamentado ontológicamente sin recurrir a alguna forma de conocimiento intelectual objetivante, a alguna forma de justificación racional.

Creemos, pues, que se puede llegar a la fundamentación ontológica de la verdad, no a partir de un puro *Apriori* de determinación formal, sino a partir del conocer mismo intelectual, como realidad existencial, que es, como queda dicho, a la vez verdad óntica y ontológica y que es por ende y a la vez perfecta adecuación, —verdad lógica,— de la revelación y lo revelado.

En conclusión: Heidegger sostiene que la experiencia ontológica fundamental no puede ser intelectual o racional; nosotros afirmamos que si se da una experiencia metafísica fundamental, ésta no puede ser sino intelectual y por ende objetiva desde el primer instante de su ser y su verdad.

RAMON CEÑAL, S. J.
Miembro del Instituto "Luis Vives" de Filosofía y Secretario de la revista "Pensamiento" de Madrid

EL EXISTENCIALISMO DE GABRIEL MARCEL (1)

I. — EXPOSICION DE LA FILOSOFIA DE MARCEL

1. — LA ACTIVIDAD OBJETIVA Y EL RECOGIMIENTO: PROBLEMA Y MISTERIO

La concepción metafísica de Marcel, difícil de aprehender, está vigorosamente expuesta en este esbozo *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, que, rebasando los moldes conceptuales y lingüísticos, nos entrega la visión filosófica viviente de su autor, la más auténtica, sugestiva y rica de todos los existencialismos.

Escritor y dramaturgo de primera línea, en este librito central dentro de su obra múltiple y variada, Marcel da razón de su concepción filosófica en páginas rebosantes de finas sugestiones, que más que una exposición quieren ser un llamamiento al lector para que, en un esfuerzo de ensimismamiento, traspase la zona de los problemas propios de la razón y penetre en lo hondo del misterio ontológico hasta llegar a la aprehensión misma del ser en su fuente originaria en una coincidencia total con él, más allá del conocimiento que lo desnaturaliza en la objetivación.

Porque es éste el pensamiento nuclear de Marcel. Sin límites bien definidos entre sí, en nuestra experiencia interior aparecen dos zonas superpuestas: la intelectiva y la ontológica, la del *problema* y la del *misterio*.

---

(1) GABRIEL MARCEL, **Position et approches concretes du mistére ontologique.** Introducción de Marcel De Corte, Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1949. En la colección "Philosophes contemporains" —en que el Institut Supérieur de Lovaina, en primorosas " serias ediciones, con magníficas introducciones, nos está poniendo al alcance textos breves de grandes filósofos contemporáneos, difíciles de conseguir— acaban de publicarse estas célebres páginas de Gabriel Marcel, aparecidas originariamente como apéndice de su drama, **Le Monde Cassé,** y que constituyen un verdadero breviario de su pensamiento, una síntesis viviente de su concepción filosófica existencial. En una densa Introducción, a la luz de éste y de los principales trabajos de Marcel, M. De Corte intenta y logra darnos una exposición acabada de la concepción filosófica de aquél. La Introducción se detiene en esta exposición, hecha con toda simpatía con el autor, y no intenta una valoración crítica de su doctrina, al menos como la desearíamos.

Es precisamente lo que querríamos hacer nosotros en estas páginas. El valor auténtico de la filosofía de Marcel —el existencialismo católico— y la amplia difusión de sus ideas nos mueve a ello. Por lo demás, es el mejor homenaje que podamos hacer al propio autor.

En una reflexión de primer grado nos enfrentamos con nuestros actos conscientes de la inteligencia, voluntad y, en general, de la vida psíquica, vale decir, con una actividad intencional que indefectiblemente nos coloca frente a un objeto, de sujeto-objeto. Nada puede aprehender ella —ni siquiera nuestra propia actividad y nuestro propio "yo"— sin *objetivarlo*, sin ponerlo ante sí, como algo distinto de su propio sujeto. Por eso, en la actividad objetivante de la inteligencia y, en general, de la vida intencional, el sujeto no es alcanzado como tal, queda más acá del objeto, como en penumbras. Pero *objetivar* es lo mismo que *problematizar*. La asimilación por parte de la inteligencia consiste en dar soluciones sucesivas a lo aprehendido hasta —de ser posible— esclarecerlo totalmente. Ahora bien, añade Marcel, esclarecer totalmente algo, *objetivarlo* plenamente, equivaldría a diluirlo como ser en su realidad íntima inefable de sujeto o ser.

La inteligencia no penetra, pues, en la realidad propiamente tal, en el sujeto o ser, el cual está más allá de sus posibilidades. Se queda más acá y frente de la realidad misma inalcanzada del ser, substituye la realidad íntima o *subjetiva* por el *objeto*. Tal actividad objetivante o problematizante de la inteligencia, al no alcanzar la entraña misma ontológica y diluir al ser en objeto, no llega nunca a una solución satisfactoria y conduce indefectiblemente a la desesperación —tesis que Marcel ha dramatizado en su obra *Le monde cassé*.

Por otra parte ¿cómo valdría una solución *objetiva*, si no sé lo que es el *sujeto* cognoscente, que no es objetivado en el conocimiento, si no sé lo que yo soy, ni siquiera si *yo* soy? Ni vale que pueda tomarme a mí mismo como objeto, porque no lo puedo hacer sin distanciarme nuevamente, sin colocarme a mí mismo otra vez como sujeto, más acá de ese "yo" analizado como *objeto*. Nada obtendríamos con la instancia reflexiva *in infinitum*, porque siempre el último sujeto objetivante queda sin analizar ni problematizar. Ahora bien, si el "yo" o sujeto desde el cual se plantea el problema y gracias al cual tiene éste sentido queda indefectiblemente sin analizar y problematizar, vale decir, que si toda reflexión crítica sobre el valor objetivo de la inteligencia depende de este sujeto o yo —en el cual y desde el cual se plantea el problema— impermeable en su última instancia a la objetivación o problematización, es claro, concluye Marcel, que toda solución crítica en este plano, se derrumba por su base, como dependiente de algo no problematizado. Más aún, es el mismo planteo crítico o de objetivación que está larvado de problematicidad insoluble, quien indefectiblemente entraña la dualidad sujeto-objeto, que frente a un objeto o problema por dilucidar deja al sujeto inexplorado —y en última instancia inexplorable— desde el cual y por el cual tiene sentido el problema mismo.

Así planteada y entendida la reflexión crítica, realmente conduce al escepticismo y la desesperación.

El pensamiento objetivo vale para las ciencias, para esclarecer y ordenar el mundo con el fin de utilizarlo mejor. Es allí donde tiene su órbita propia el problema. Toda la ciencia se organiza como planteo y soluciones de problemas y no como penetración óntica. La realidad en su entraña viviente e inefable se escurre de los conceptos, que no están hechos para aprehender el ser. Cuando la inteligencia hace del ser un objeto, lo problematiza, se coloca delante de él sin penetrarlo, es decir, pretende tratar al ser como a un dato científico y hacer metafísica con un método y medios científicos inadecuados para ella.

La afinidad y analogía del pensamiento de Marcel con el de Bergson en este punto es innegable. No sería difícil que hasta se trate de una verdadera influencia.

La solución, pues, no puede encontrarse por este camino sin salida. Ha de explorarse otra vía más recóndita, en un plano más hondo, por debajo de la actividad objetiva o nocional, mediante *"una reflexión de segundo grado"*, que nos coloca en el seno mismo de la realidad, en posesión o mejor, en una experiencia lúcida e inmediata, sin intermediarios, del ser, en su realidad inefable, en su *"misterio ontológico"*. Mediante esta reflexión somos conducidos no al *"pensamiento pensado"* (objetivado), sino al *"pensamiento pensante"*, a la fuente misma originaria de donde brota y se crea el ser del pensamiento. Esta aprehensión del ser en su realidad inefable o inaprehensible como objeto —tal el sentido del "misterio ontológico", tan frecuente en la pluma de Marcel— no se verifica por un acto que nos ponga frente al ser, por un acto que nos coloque como sujeto frente al objeto; en ella desaparece toda dualidad de sujeto-objeto, el ser es alcanzado en sí mismo, en su subjetividad creadora intransferible e incambiable en cualquier otra cosa que no sea él, por una coincidencia o experiencia inmediata del mismo, de modo que tal aprehensión y el ser aprehendido sólo constituyen un solo término: el ser en sí mismo, en su irreductible realidad óntica —y no como objeto o problema por esclarecer— ese ser profundo del que surge y que constituye al "yo", como sujeto correlativo al objeto.

A semejante aprehensión o quasi-intuición pre-inteligente se llega por el "recogimiento", imponiendo silencio a la actividad objetiva de la conciencia. En ese preciso instante del silencio de los actos, que nos colocan frente y no dentro del objeto y diluyen en problema su realidad misma, tiene lugar la epifanía del ser: la experiencia inefable de su irreductible contextura óntica, no como *ser pensado* (objeto), sino como *ser pen-*

sante, fuente originaria y creadora de nuestro yo y de nuestra actividad consciente.

Es preciso llegar hasta allí, hasta ese sujeto en su realidad irreductible e impenetrable, en esta aprehensión que no lo deja fuera de sí como objeto sino que penetra y coincide con él, más abajo de toda la actividad objetiva de nuestra conciencia, para alcanzar una solución ontológica segura y ponernos al abrigo de la crítica destructora de esa actividad problematizadora, que nos conduce indefectiblemente a la contradicción y a la desesperación. En este plano hondo de la aprehensión del misterio ontológico, es decir, del ser en su realidad intrasferible a nada que no sea él, no valen las objeciones de la crítica, fundadas todas ellas en un plano superficial de actividad problematizadora u objetiva, que no pueden alcanzar al ser en su realidad íntima inobjetiva y objetivante, aprehendido en el recogimiento por una quasi-intuición no distinta del ser mismo; entre tal aprehensión y el ser aprehendido hay una unidad perfecta, ha cesado toda dualidad de sujeto-objeto que permita introducir entre ambos la cuña de la crítica.

2. — ACTITUDES EN QUE SE REVELA EL MISTERIO ONTOLOGICO: LA FIDELIDAD, LA ESPERANZA, Etc. EL DRAMA, LA FORMA DE DAR VIDA A TALES ACTITUDES, Y POR ELLAS LLEGAR AL MISTERIO DEL SER

Este ser habitualmente oculto —en su misterio ontológico— a los ojos de nuestra conciencia, hecha de actividad objetiva, se nos manifiesta intuitivamente en el recogimiento, en ciertas actitudes sencillas y comunes de nuestra vida diaria, tales como la *presencia, la fidelidad, la esperanza y el amor*. Y como el drama capta la entraña misma de la vida, es él —al parecer de G. Marcel— quien en mejor disposición espiritual nos coloca para alcanzar el inefable misterio ontológico en una serie de situaciones como *la presencia, la fidelidad, la esperanza y el amor* u otras actividades semejantes, en que el ser se abre paso a través de las objetivaciones conscientes y en que nuestro propio ser se nos devela en toda su fuerza y en su más íntima realidad. En tales situaciones el ser emerge de su habitual inmersión bajo la actividad problemática que lo cubre y desnaturaliza en los objetos.

Casi sin querer el lector es conducido a pensar en la analogía que media entre este doble plano de la actividad y ser problematizado (falseado) y del misterio ontológico (ser auténtico), con la existencia banal y la existencia auténtica de Heidegger, la cual sólo nos descubre su oculta y trágica entraña en la angustia que nos coloca frente a su temporalidad y desamparada finitud entre los límites de la nada.

Pero a más de todas las diferencias que se pueden establecer entre ambas posiciones, hay sobre todo dos que separan radical y antípodamente a Marcel de Heidegger. En primer lugar el ser de la existencia humana —pura temporalidad, en definitiva— está limitado, según Heidegger, encerrado entre dos nadas; y en segundo lugar, la llamada trascendencia pertenece y no es sino el mismo ser de la existencia humana, que incluye en su seno el mundo de las cosas circundantes como horizonte o límite de la propia existencia, vale decir, que tal trascendencia no es sino un término —objetivo o mundanal— dentro de la tensión y dualidad en que se nos da el ser de nuestra existencia, como "un estar y durar en el mundo".

En cambio, el ser, que en el recogimiento se nos entrega en su auténtica e inefable realidad, según Marcel, es un ser *operante* y *creante*, un ser *abierto a la* auténtica *trascendencia;* más aún, un ser que se nos da no frente a otros —como objetos— sino *en comunión* con otros. Debajo de nuestro yo, sujeto frente a irreductible al objeto de la actividad consciente, en la zona del misterio ontológico, el ser se nos revela en comunidad óntica con otros seres. Es así cómo él se nos manifiesta en la *presencia*, en la *esperanza* y otras actitudes semejantes, las cuales —insiste Marcel— tampoco deben ser entendidas en un plano superficial psicológico, donde se plantean los problemas irreductibles, sino en el profundo y ontológico, en que se diluyen todas las antinomias del problema y el ser aparece en su armónica unidad desde su fuente óntica inexpresable.

Este ser en su misterio óntico se nos revela *encarnado*, comunicado con el cuerpo, y por él con la trascendencia del mundo corpóreo. Más aún, en el término de su finitud, por la que se abre a la trascendencia, nuestro ser se encuentra abierto y en comunicación con Dios. Especialmente en ciertas actitudes, como la esperanza o la fidelidad a una promesa formulada a alguien, que ya no existe o no nos la puede exigir, en el término de nuestro ser finito se nos revela el Ser trascendente de Dios, nos damos cuenta de que estamos en presencia de *Alguien*.

2. — EL ACCESO AL MISTERIO ONTOLOGICO, RESULTADO DE UNA ACTIVIDAD MORAL

Mas a semejante aprehensión del ser en su misterio ontológico, a nuestro ser finito abierto por su encarnación y en comunión con otros seres y sobre todo con el Ser divino, no se llega por un puro esfuerzo de recogimiento. Para llegar a tal término es preciso una decisión libre, una aceptación de nuestro ser tal cual es y tal como se nos da en comunicación con los demás seres y con el ser de Dios. El acceso al misterio ontológico en última instancia implica y se alcanza mediante la actitud moral de fidelidad y acatamiento

a nuestro ser y al camino del recogimiento que nos conduce a él y también a los demás seres y al Ser de Dios, con él comunicados.

Dos obstáculos se oponen, pues, al acceso al ser auténtico: el quedarse en la superficie del problema (la actitud crítica de la actividad objetiva, la reflexión de primer grado que dice Marcel) o también, después de haber penetrado por el camino del recogimiento hasta nuestro ser auténtico, decir que *no*, negar el ser trascendente, el Ser de Dios sobre todo, y encerrarse libre y orgullosamente en el propio ser finito. Naturalmente que ambas actitudes conducen a la desesperación: *la primera*, pues que desemboca en la contradicción de la actividad problematizadora, que no puede nunca esclarecer objetivamente todo, pues siempre queda sin análisis precisamente el sujeto, el "yo", en el cual y por el cual tiene sentido la formulación misma del problema y además porque no penetra en el ser; *la segunda*, porque cierra *contra naturam* nuestro ser finito, abierto y en comunicación óntica con los demás seres. En ambos casos, una actitud moral respectivamente de superficialidad o de orgullo, libremente aceptada, es la que nos aleja de nuestro ser auténtico, del misterio ontológico, —en que todas las contradicciones del problema y del ser finito y contingente, cerrado y privado de trascendencia, se resuelven en la unidad viviente del ser poseído— y nos arroja definitivamente al desgarramiento interior y a la desesperación, cuyo término connatural es el suicidio.

El ser es una realidad de continuo amenazada por una actividad problemática que substituye y diluye su inefable unidad por múltiples objetos, y por una actitud de orgullo que lo deforma cerrándolo en su finitud. El acceso al ser, la mirada límpida del espíritu que lo aprehende son el fruto de la abnegada vigilancia del recogimiento y de la humilde fidelidad al misterio ontológico. Cualquier claudicación en uno u otro sentido, nos cierra el paso y el ser se nos escapa.

En Marcel, como en otros existencialistas, metafísica y moral se compenetran y constituyen una misma cosa.

II. — CRITICA A LA FILOSOFIA DE MARCEL

1. — DESCONOCIMIENTO Y DEFORMACION DE LA AUTENTICA NATURALEZA DE LA INTELIGENCIA, EN LA CRITICA DE MARCEL

Tal el sentido hondo y el espíritu que informa a esta filosofía de G. Marcel: más que un sistema, es un llamamiento a una actitud espiritual, que nos conduzca al descubrimiento de nuestro auténtico ser y, en él, del ser en general, y del Ser de Dios, al descubrimiento del misterio ontológico, un llamamiento a la *vigilancia* (recogimiento) y a la *fidelidad* a nuestro ser, en

comunión con los seres y el Ser, abierto a la trascendencia, a la conquista de nuestro propio ser y a no descuidarnos y dejárnoslo arrebatar por los enemigos —*superficialidad problemático - científica y orgullo*— siempre en acecho.

El rico pensamiento de Marcel —en posesión de la Verdad total, después de su conversión al catolicismo— está lleno de referencias y apunta a un cúmulo de verdades nucleares —filosóficas y teológicas— que desbordan y superan los moldes conceptuales de su propia filosofía.

Porque, pese tal vez a sus intenciones, la actitud misma de Marcel enviscera una concepción, que no es ciertamente la mejor, la ajustada a la realidad de los hechos que analiza, inferior a todas luces al espíritu que lo anima y a las verdades a las que apunta.

Por de pronto todo su ataque contra la inteligencia acusándola de no entrar en el corazón mismo del ser y de detenerse frente a él diluyéndolo en objeto, problematizándolo, si bien conserva su fuerza contra la inteligencia de un idealismo que la deforma al concebirla como una actividad trascendental o de un puro sujeto cognoscente, creadora de sus propios objetos y sin penetración, por ende, en la entraña misma del ser trascendente, carece de todo fundamento sólido y se basa en un desconocimiento de la verdadera naturaleza de la vida intelectiva. A ello ha contribuído sin duda no poco la posición idealista primera del Marcel de sus primeros años, contra la que reacciona con razón en su existencialismo actual. Son resabios de esa concepción los que lo conducen a esa actitud contra los defectos de la inteligencia de que ésta en su realidad o ser auténtico carece.

El conocimiento y más concretamente la intelección no es una objetivación como construcción a priori, un substituto de la realidad, no es un acto que se coloca frente a un objeto que está más allá de él; por el contrario, es él una aprehensión del ser ajeno en cuanto *objeto* o distinto del propio acto, pero alcanzado en la inmanencia de éste. El acto cognoscente y el ser conocido se identifican en la realidad única inmanente del propio acto, bien que no real sino intencionalmente, es decir, permaneciendo el ser como término objetivo o realmente distinto del acto. Sujeto y objeto coexisten en la realidad única del acto cognoscitivo como términos de una tensión u oposición real, es decir, se identifican intencional o inmaterialmente. El acto cognoscente penetra, pues, y aprehende inmediatamente el ser real en su misma alteridad u *objetividad*. En el acto intelectivo *gnoseológicamente* el objeto es alcanzado y penetrado *inmediatamente* en su misma realidad y no en intermediarios o substitutos. El concepto objetivo no es, pues, una imagen substitutiva del ser, es el mismo ser captado *inmediatamente* bajo alguna de sus facetas o notas, captado natural-

mente como *objeto*, es decir, como ser distinto u otro del ser del sujeto cognoscente. *Sujeto y objeto* no tienen, pues, el significado que les da artificiosamente el existencialismo —también el de Marcel— como si el primero fuese el verdadero ser y el segundo el modo como la inteligencia lo concibe deformándolo, no. Sujeto y objeto son ambos ser, uno como idéntico y el otro como distinto del propio ser cognoscente. Por eso, concebir el ser como *"objeto"* no es desnaturalizarlo o quedarse frente y exterior a él sin aprehenderlo en su íntima esencia; por el contrario, es la única manera de captarlo *como realmente* es por parte de un sujeto y acto que no se identifica realmente con él: es aprehenderlo o asimilarlo en su auténtica realidad distinta u otra —eso significa *objeto*— del propio acto que lo aprehende. Y como quiera que todo ser creado y finito desde que no es el Acto o Perfección pura (Dios) *opera por una acción distinta de su acto de ser*, síguese que aún el propio ser subjetivo, el propio yo, no pueda ser aprehendido sino como término objetivo de una identidad intencional del acto cognoscente.

Esta aprehensión objetiva del ser ajeno y del propio sujeto se logra gracias a la inmaterialidad del acto, que en la intelección llega a ser total: *espiritualidad*. Ahora bien, la espiritualidad incluye la cognoscibilidad y el conocimiento en acto —al menos en acto primero o virtualmente— y por eso toda intelección, que es aprehensión de un objeto, es simultáneamente aprehensión del propio sujeto: en el mismo acto de conocimiento de algo, el sujeto está presente por el otro término de la identidad intencional. Contra la afirmación de Marcel, el sujeto no queda más acá, inalcanzado por la reflexión crítica. Esta es total: al volverse sobre el propio acto cognoscente y aprehenderlo en su conformidad e identidad intencional con el ser objetivo el mismo acto reflexivo es simultáneamente aprehendido inteligiblemente en su transparencia inmaterial.

En toda esta crítica de Marcel —y en general del existencialismo, especialmente de Jaspers, quien llega a llamar a la objetivación "la esclerosis del ser" auténtico, que es siempre sujeto o ser en sí— contra la inteligencia hay, pues, un desconocimiento de su cabal naturaleza, de la profunda doctrina tomista sobre la misma, que penetra hondamente y da razón de este ser singular y difícil de aprehender en su íntima esencia que es el conocimiento (2); a más del equívoco encerrado en el término *objeto*, que lejos de excluir, incluye el *ser en sí* —*sujeto*, que dice el existencialismo— y que sólo indica el ser en sí en cuanto *otro* o distinto del ser subje-

---

(2) Cfr. mi obra **La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás**, s. III. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945; y mi trabajo, **Metafísica del Conocimiento**, en SAPIENTIA, nº. 12, 1949.

tivo o, al menos —en el caso del conocimiento del propio sujeto— distinto del acto mismo cognoscente.

Desde luego que el conocimiento de nuestra inteligencia —inteligencia unida al cuerpo y que sólo a través de los datos de la intuición sensible se pone en contacto con su propio objeto— no es *intuitivo*, sino *abstractivo*: sólo alcanza el ser o *esencia* de la realidad a costa de dejar la riqueza de sus notas individuantes. Pero por pobre que sea este modo de alcanzar su objeto, es *inmediato*, la inteligencia se une íntimamente con él en la identidad intencional del acto cognoscitivo.

2. — INEXISTENCIA DE OTRO CAMINO DE ACCESO CONSCIENTE AL SER, FUERA DEL INTELECTIVO

El noble esfuerzo de Marcel por alcanzar el ser en su fuente original —en su "misterio ontológico"— sin objetivarlo, vale decir, sin arrojarlo más allá de nuestro acto en la dualidad sujeto-objeto, propia de todo conocimiento intelectivo, en un plano puramente intelectual o filosófico nos parece un esfuerzo vano. Por más que Marcel eche mano de sus sinfónicos recursos de honda penetración en nuestra vida íntima, fuera y más allá de nuestro conocimiento intelectivo, de nuestra conciecia, no nos queda otro modo natural de aprehensión del ser. Si hacemos callar nuestra inteligencia, si apagamos la luz de nuestra conciencia, que sólo aprehende de un modo expreso nuestro yo como término objetivo de un acto intencional, sólo nos queda el silencio y la obscuridad total. Desde luego que permanece nuestro ser en sí mismo, pero cesa su aprehensión y mucho más la aprehensión de sus caracteres de finitud y de comunicación con los seres trascendentes, con que Marcel lo descubre.

En verdad Marcel reitera analógicamente el segundo tiempo de casi todos los agnósticos, desde Kant a Bergson: *a la realidad*, a la que no tiene acceso válido la inteligencia, *se llega por un camino irracional*. Tesis, que tanto por lo que niega —valor ontológico del conocimiento— como por lo que afirma —aprehensión irracional de la realidad— es falsa.

3. — NECESIDAD DE INTEGRAR COMO OBJETOS DE LA INTELIGENCIA LOS VALIOSOS HALLAZGOS Y CONTRIBUCIONES DE MARCEL

Los penetrantes análisis de Marcel en la finitud de nuestro ser encarnado, abierto y en comunicación con la trascendencia, realizados en determinadas actitudes o situaciones espirituales: la presencia, la fidelidad, la esperanza, etc., conservan todo su valor, con tal de transportarlos al *úni-*

co plano en que se los puede aprehender como tales, en su auténtica realidad, vale decir, con tal de conducirlos al plano de objetos de una inteligencia —no de la inteligencia disminuída y desarticulada del ser en que piensa Marcel, de una inteligencia *desonticada*, que se queda más acá y frente al ser y lo diluye y problematiza objetivándolo— sino de una inteligencia auténtica, que penetra hasta el corazón mismo del ser, hasta su esencia —siquiera sea bajo un aspecto suyo universal y a las veces puramente analógico— desde la rica inmanencia de su acto, desde esta inmanencia cognoscitiva llena de misterio, en cuyo seno hay existencia para otro ser distinto de ella o en cuanto otro y entra y tiene cabida el ser en su trascendencia, el ser trascendente en cuanto tal.

4. — EL PELIGRO DE LA TRASPOSICION DEL ORDEN NATURAL Y SOBRENATURAL, FILOSOFICO Y TEOLOGICO

A más del desconocimiento de la verdadera naturaleza de la inteligencia, viniendo como viene del idealismo, acaso haya en Marcel una trasposición del orden sobrenatural cristiano —tan intensamente vivido por su fe radiante— con el natural de la pura razón filosófica. La defensa contra esta dificultad, que formula en las últimas páginas de su *"Position et Approches concrètes du Mystère ontologique"*, quiere decir que a él mismo le ha salido al encuentro tal objeción.

El pensamiento de Marcel nos pondría así ante el drama existencial auténtico, que precisamente por ser existencial ya no es puramente natural ni su aprehensión puramente filosófica: nos pondría ante la realidad total —natural y sobrenatural— de un hombre no esencialmente corrompido pero sí *vulneratus in naturalibus*, herido por el pecado original, en su ser natural, debilitado en su voluntad y entenebrecido y dificultado en su inteligencia hasta tal punto que sin la ayuda sobrenatural de la revelación está moralmente imposibilitado de realizar plena y adecuadamente una dilucidación filosófica del ser natural y de las grandes verdades naturales necesarias para el esclarecimiento y ordenamiento de su propia vida, así como sin la confortación de la gracia está moralmente incapacitado para el cumplimiento de la ley natural.

Contra la obra de una inteligencia así obscurecida y trabada con tantas dificultades y que, por eso mismo, *de hecho* ha conducido al hombre a tantos errores en todos los órdenes, el llamado de Marcel al recogimiento adquiere el acento de un llamado a un conocimiento superior al de la inteligencia como tal, una apelación a la fe sobrenatural, que nos devela el misterio de nuestro ser humano y divino —de hijos de Dios— caídos y redimidos por Cristo, y nos pone en contacto con el Dios vivo, Uno y

Trino, con el Dios encarnado y con su Verdad revelada que El nos trajo del seno del Padre, y podría ser incluso un llamado a la contemplación mística, único caso en que por vía de amor no intelectivo es posible alcanzar y ponerse en contacto con el Ser absoluto del divino Amado.

Mas tal conocimiento sobrenatural de la fe está más allá y por encima de la Filosofía, escapa al dominio propio de la razón. El peligro de Marcel está en transportar todo este plano sobrenatural al plano natural e incluir esta sabiduría de la gracia en la órbita de la razón natural: en una palabra, en *filosofar la teología*. Su filosofía se inclina al *fideísmo*. Al final de su obra, sin embargo, Marcel se defiende de ello, insistiendo en que en su actitud filosófica no se está refiriendo a este orden superior cristiano. De todos modos el peligro de la confusión de ambos órdenes salta a la vista. Y este error —al que por lo menos tiende y está en acecho en su filosofía— de naturalizar lo sobrenatural, y en el plano del conocimiento de filosofar la teología, es no menos funesto que el anterior, del *agnosticismo* intelectual y del *irracionalismo* que su concepción encierra. Más aún, como en Bergson, tales errores —agnosticismo e irracionalismo fideísta— están íntimamente dependientes entre sí. La negación o disminución de la inteligencia —el *agnosticismo o cuasi-agnosticismo*— conduce naturalmente a buscar caminos nuevos, no intelectivos, de acceso al ser —*irracionalismo* de diversos matices— incluso el de la fe sobrenatural pero naturalizada.

5. — LA CONCEPCION DE MARCEL, FRUTO DE UNA EXPERIENCIA TOTAL NATURAL Y SOBRENATURAL

Sin embargo, Marcel ha logrado esclarecer y poner en primer plano un conjunto de verdades de primera magnitud, ignoradas u olvidadas, que el existencialismo cerrado y ateo se ha empeñado en no ver. Y lo ha logrado con tanta mayor eficiencia y oportunidad, cuanto que lo ha hecho desde una posición y conceptualización asequible a sus adversarios, en un lenguaje semejante al de éstos, cuya posición fundamental inicial comparte. Ha hecho ver cómo el ser de la existencia humana —punto de partida de todo existencialismo— está encarnado y, en cuanto tal, comunicado con el mundo, cómo su finitud es operante o creadora gracias precisamente a su abertura y comunicación con los otros seres trascendentes y, en definitiva, con el Ser de Dios. Y ha puesto en claro tales verdades con la fuerza y vida de quien las ha buscado azarosa y árduamente, y las ha encontrado al fin plenamente, en una experiencia interior, en lo más íntimo de su propio ser, no sin la amenaza constante de poder volver a perderlas.

Pero, preciso es insistir en ello, a tales verdades, fundamentales para un

esclarecimiento y ordenamiento de la propia existencia, Marcel no ha llegado como a una conclusión, por puro y frío razonamiento especulativo, sino como al término de un viaje, que no es otro que el recorrido de su propia vida, ha llegado a ellas, como S. Agustín, como a la solución de un íntimo y supremo problema personal, como al desenlace de su propio drama interior, que, en un orden total o pleno de la existencia, no es sólo ni principalmente natural sino ante todo sobrenatural y, como tal, no se esclarece primariamente con las luces de la pura inteligencia sino con la ilustración de la gracia, por más que tal solución integral de la propia existencia y, desde ella, de toda la realidad lleve enviscerada también y *eminenter* un esclarecimiento de la realidad natural, no destruída sino incluída y elevada dentro de la economía de la gracia.

De estas profundas raíces de la propia existencia, de donde arranca la solución de Marcel, proviene el calor y vigor que ella cobra bajo el aliento de su propia vida, vida trasuntada en toda su fuerza en el estilo de uno de los más grandes dramaturgos contemporáneos. De ahí también, de ese fervor palpitante de su hallazgo, arranca la deformación y hasta la falsa conceptualización de tales verdades, cuando Marcel ha intentado comunicar y fundamentar filosóficamente su rico y viviente descubrimiento. A lo cual ha contribuído también la falta de instrumental filosófico. Desprovisto de una auténtica formación filosófica, tras penoso recorrido —recorrido no puramente filosófico sino total, de su propia vida— ha alcanzado Marcel una límpida y penetrante visión del núcleo mismo central de la filosofía: del ser del hombre, abierto y comunicado con el ser del mundo y de los demás hombres, y con el Ser de Dios; y, con la fuerza y alegría de la verdad encontrada —verdad total, también de la fe sobrenatural— ha querido hacer partícipes de la misma a los demás, nos ha querido comunicar no sólo su tesoro sino también el recorrido por él seguido para hallarlo; y mientras nos entrega íntegro aquél —como la entraña palpitante de su propio ser— no atina a dar con la fórmula precisa de éste; lo conceptualiza imperfecta y hasta falsamente, no da con la forma filosófica adecuada, que exprese con justeza y fundamente con solidez su luminoso descubrimiento, no acierta a dar cuerpo filosófico a su espiritual alumbramiento.

OCTAVIO NICOLAS DERISI
Director del Instituto de Filosofía y Catedrático en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional y en el Seminario Mayor de La Plata

NOTAS Y COMENTARIOS

SOBRE LA NECESIDAD DE LA LOGICA

I

No nos parece tarea inútil y sin ninguna importancia, sino por el contrario de un interés e importancia primordiales —sobre todo en nuestro tiempo que tanto adolece de falta de sentido común y de un correcto uso de la razón de acuerdo a sus naturales exigencias y a su necesaria dependencia del ser y sus primeros principios— exponer lo que pensaron respecto al tema que nos ocupa, eminentes tomistas y el mismo Santo Tomás, sin pretender agotar una materia tan fecunda y llena de interesantes sugerencias para más profundas y acertadas reflexiones. Y hemos de fundamentar nuestro trabajo en las investigaciones de autores tomistas, no por un estéril prejuicio de escuela que niegue las valiosas aportaciones de otras tendencias escolásticas, ni porque desconozcamos la existencia de modernas orientaciones de la Lógica, sino porque estamos convencidos de que la única lógica posible y verdadera, la única capaz de enseñarnos el uso correcto de la razón y la manera de proceder en las ciencias, es la lógica aristotélica (1) y porque pensamos, además, que en Santo Tomás de Aquino y sus más autorizados y fieles comentaristas encontramos la ortodoxa interpretación y el desenvolvimiento más fecundo del pensamiento del Estagirita (2).

Estimamos de fundamental importancia precisar los verdaderos términos en que se plantea y resuelve la cuestión que nos ocupa, por cuatro

---

(1) El propio Kant, en el prefacio a la segunda edición (1787) de la Crítica de la Razón Pura, expresa: "Que la Lógica ha entrado en esta segunda vía desde los tiempos más antiguos lo prueba el que desde Aristóteles no ha tenido que retroceder un solo paso, a no ser que se considere que ha habido perfección al despojarla de algunas sutilezas inútiles, o al darle una claridad más acabada en la exposición, cosas que más pertenecen a la elegancia que a la seguridad de la ciencia. Es también digno de atención que tampoco haya podido dar hasta ahora ningún paso hacia adelante, y que, según toda apariencia, parece ya cerrada y acabada". Ver: Aristóteles "Refutaciones Sofísticas", Cap. 34, 183b 35 y 184a, 184b.

(2) OCTAVIO N. DERISI, La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás, p. 27, N°. 2.

razones principales: 1°.) En primer lugar porque la necesidad de la Lógica para la construcción científica, y aún su mera utilidad, ha sido negada expresamente o ilegítimamente menoscabada en sus justos límites por filósofos de merecida reputación y aún por orientaciones filosóficas cuyos presupuestos llevan necesariamente a aquella conclusión, aún cuando no siempre se la sostenga explícitamente. Así Descartes en su acerada crítica contra las *formas silogísticas* piensa que éstas son completamente inútiles para deducir correctamente una conclusión a partir de una verdad ya poseída y que, además, son peligrosas en cuanto que su validez se considera independientemente de su contenido, desde que ambos —forma y contenido del razonamiento— para él son indisociables. Sólo dos servicios es capaz de proporcionar la lógica de Aristóteles, según Descartes: un mero entrenamiento o disciplina provisoria para los espíritus juveniles en espera de una lógica mejor, que les enseñarán las matemáticas, o un simple método de exposición correcta para proponer a los demás verdades ya obtenidas. En resumen, la Lógica no tendría sino un cierto valor didáctico y provisorio, siendo en cuanto a la vía de invención o descubrimiento completamente inútil y aún peligrosa ([3]). Por otra parte, resulta obvio destacar la negación de la Lógica que lleva implícita en su misma raíz el existencialismo contemporáneo en su vigorosa reacción contra todo pensamiento abstracto, al que considera incapaz de penetrar el misterio de la existencia, única realidad objeto de sus preocupaciones. 2°.) En segundo lugar, porque hemos notado que en casi todos los textos, y aún en extensos tratados de Lógica, se habla siempre de la *utilidad* ([4]) de esta disciplina o de las *ventajas* que su estudio proporcionan en términos muy latos e imprecisos. Es que no se trata aquí de mera *utilidad* sino de estricta *necesidad*, como demostraremos más adelante, y entre ambos conceptos existe una fundamental diferencia que importa primordialmente se tenga presente para precisar el alcance científico de la cuestión. 3°.) Por otra parte, será menester determinar, en base a las debidas distinciones, con qué clase de necesidad se impone el estudio de la Lógica y en qué condiciones de la ciencia se requiere, a fin de no caer en el error opuesto a los dos ya mencionados. Constituye, en efecto, un grave y peligroso yerro pretender que la Lógica lo es todo en el conocimiento científico y que ella sola es suficiente para llegar a la verdad. Nada más erróneo y contrario a la propia naturaleza de esta ciencia, que más que estrictamente tal es un instrumento de ella, error que proviene del desconocimiento de su objeto formal, el ser de razón de la intención

(3) ETIENNE GILSON, René Descartes, Discours de la Méthode, texte et commentaire, París, Vrin, 1947, pág. 183 y textos allí citados.

(4) JOHN STUART MILL, Systéme de Logique déductive et inductive, t. 1°., pág. 10, n°. 6. Edición 1904. MERCIER, Lógica, t. 1°., pág. 69.

segunda. Contra esta aberración será necesario reaccionar a fin de no concluir afirmando que la ciencia es sólo conocimiento de nuestras formas mentales y no conocimiento del ser real extramental. 4°.). Por último, nos parece de urgente y vital necesidad reivindicar los derechos de la Lógica y reconocerle el lugar predominante que debe ocupar en una ordenada y completa formación científica. Volver a conceder a la Lógica su verdadero rango y cultivarla en la medida adecuada, sumamente provechoso será para la restauración del valor de la inteligencia de que tan ávido está el mundo moderno (5).

Estas cuatro razones, unidas al aliciente de pensar que puedan ser leídas con algún provecho, nos han movido a escribir las consideraciones que siguen.

Seguiremos en nuestra exposición a Juan de Santo Tomás O. P., quien ha tratado el tema con gran amplitud y profundidad en su "Cursus Philosophicus Thomisticus" (6).

II

Santo Tomás comienza su *Summa Theologica* planteándose la siguiente cuestión: "Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi" (7), y Juan de Santo Tomás guardando el mismo orden empieza la segunda parte de su Ars Logica (8) preguntándose "Utrum ars logica sit necessaria simpliciter ad alias scientias acquirendas". Parece, en efecto, conveniente y adecuado iniciar el estudio de una ciencia planteándose el problema de su necesidad. Así lo han hecho los dos filósofos citados, entendiendo que esa necesidad es la que explica y justifica su *existencia*, es por eso que Juan de Santo Tomás dice que tal investigación pertenece a la cuestión *an sit* (9). ¿No resulta acaso evidente que toda verdadera ciencia nace y se impone en virtud de una necesidad, la necesidad inteligible del objeto conocido y la de aprehender la realidad total del ser, parcelándola en distintos aspectos a cusa de la naturaleza *racional* de nuestra inteligencia? Se impone la existencia de la Lógica no sólo en cuanto su

---

(5) J. MARITAIN, El orden de los conceptos, pág. 9.

(6) Tomo 1°., Secunda Pars., Q. 1a., art. 1°. Edición Reiser.

(7) Summa Theologiae, I, Q. 1ª° art. 1°.

(8) La razón por la cual Juan de Santo Tomás se plantea la cuestión de la necesidad de la Lógica al comienzo de la 2ª. parte y no al principio del tratado, se funda en motivos de orden didáctico, que exigen enseñar primero los temas de lógica formal, que comprenden la primera parte de su volumen 1°. La segunda parte abarca la llamada Lógica Proemial y la Lógica Material y es, precisamente, al principio de la primera de éstas que se plantea la pregunta como cuestión previa al estudio de los capítulos más fundamentales de la ciencia que lo ocupa.

(9) Los escolásticos llamaban cuestión an sit a la que versaba sobre el hecho de la ciencia, sobre su existencia de hecho, orígenes, antecedentes y formación de una ciencia determinada.

objeto formal es algún ser inteligible, sino también porque únicamente mediante el conocimiento de ese ser y de sus leyes y principios podemos llegar a la perfecta ciencia de todos los demás aspectos del ser. He aquí la importancia y prioridad de la cuestión que nos ocupa.

Con el propósito de facilitar la comprensión del desarrollo del tema y no perder de vista el fin a que todo él está ordenado, adelantaremos la conclusión a que arriba Juan de Santo Tomás en su investigación sobre la necesidad de la Lógica: *La Lógica artificial es simpliciter necesaria a las ciencias especulativas en estado perfecto, pero no a tales ciencias en estado imperfecto.*

A fin de precisar el justo sentido de esta tesis será menester que aclaremos, mediante las debidas distinciones, el alcance de los términos.

1°. — En primer lugar debe notarse que Juan de Santo Tomás habla aquí de la Lógica *Artificial* o *Científica*, aquella que constituye una ciencia especulativa y un arte liberal —según más adelante lo sostendrá— y no de la Lógica *Natural* (10). Resultaría, en verdad, superfluo pretender demostrar aquello que por evidente es admitido por todos sin dificultad. Nadie duda que la lógica natural sea absolutamente necesaria para la ciencia desde que consiste, como dijimos, en el uso espontáneo de la inteligencia con el hábito de los primeros principios, y éstos constituyen el fundamento último de toda demostración científica (11). La dificultad se presenta, en efecto, con respecto a la lógica artificial o científica.

2°. — Se refiere luego a las ciencias en estado perfecto y al respecto es menester saber qué se entiende por tal y qué por ciencia en estado imperfecto.

La ciencia *en estado imperfecto* es la ciencia únicamente "quoad substantiam", esto es, aquel tipo de conocimiento que posee las propiedades y elementos indispensables para poder ser llamado *ciencia;* conocimiento demostrativo cierto y evidente que convence y se impone a la inteligencia. En este estado de la ciencia solamente se generan demostraciones primeras y en éstas permanece sin poder dar pasos seguros a ulteriores; se pueden también deducir algunas conclusiones de principios "per se notis" o resolver aquéllas en éstos, pero no se podrá elaborar una demostración larga, correcta y segura.

La ciencia *en estado perfecto* es la llamada "simpliciter" ciencia. Se trata de la ciencia no solamente "quoad substantiam", sino que además pue-

---

(10) La lógica natural consiste en la propia luz natural de la inteligencia que usa —necesariamente dada su función específica de **razón** humana— del discurso. Esta luz natural, sin embargo, no reside en la pura facultad intelectiva, sino en la inteligencia con el hábito de los primeros principios racionales que son natural y espontáneamente inteligibles.

(11) ARISTOTELES, **Segundos Analíticos**, L. 1°., Cap. 2°., y L. 2°., Cap. 19.

de discurrir por sí misma sobre su objeto propio y adquirir de él pleno y acabado conocimiento. La ciencia en estado perfecto es capaz de proceder en una larga y completa demostración con corrección y seguridad, resolviendo las dificultades y defendiéndose *por derecho propio* contra los errores que puedan presentarse en su propio campo y contra los impugnantes de sus principios y conclusiones. Esta es propiamente ciencia, ciencia simpliciter, y es respecto a ella que sostiene Juan de Santo Tomás que la Lógica es necesaria.

3º. — Para precisar la clase de necesidad con que se presenta la Lógica para llegar a la ciencia en estado perfecto, haremos las debidas distinciones.

a) *Necesario absoluto:* se dice que algo se presenta con esta clase de necesidad cuando pertenece a un ser en calidad de causa intrínseca (materia o forma) o a lo que constituye su esencia. Así es necesario absoluto al hombre el ser animal y racional, y ser corruptible o mortal desde que estas dos últimas propiedades derivan directamente de su esencia compuesta (12).

b) *Necesario respectivo:* en este caso no se trata ya de una necesidad basada en las causas intrínsecas, sino de aquella con la que algo se presenta para lograr otra cosa. Necesidad *ad aliud, ad finem,* para conseguir un fin determinado. Con esta clase de necesidad se nos ofrece, por ejemplo, el pincel u otro instrumento semejante *para* pintar un cuadro, para lograr ese fin que es la obra artística, sin que por eso sea elemento constitutivo intrínseco de *aquello para lo cual* es necesario.

c) *Necesario simpliciter:* cuando algo se requiere para el *ser mismo* de la cosa, para su adquisición, nacimiento o conservación. Este tipo de necesidad es exigida para la *existencia* misma de un ser y puede presentarse tanto en el caso del necesario absoluto como en el respectivo. Tal sucede con la respiración y el alimento, verbigracia, con respecto al ser viviente (13).

d) *Necesario secundum quid*: cuando algo se requiere no ya para el ser o la existencia de una cosa, sino solamente para su mayor bien o perfección, "ad aliquod maius commodum vel maiorem ornatum" dice Juan de Santo Tomás. "Dicit, quod secundo modo dicuntur necessaria, sine quibus non potest esse vel fieri bonum aliquod, vel vitari aliquod malum, vel expelli" (14). Esta clase de necesidad es exigida, pues, para la mayor perfección de algo, pero no para su misma existencia. Santo Tomás nos da el

---

(12) JUAN DE SANTO TOMAS, op. y loc. cit., Sto. Tomás, In Metaphysicam, L. V. Lectio VI, Nº. 833.

(13) SANTO TOMAS, In Metaphysicam, L. V, Lectio VI, Nº. 827.

(14) SANTO TOMAS, In Metaphysicam, L. V, Lectio VI, Nº. 828.

ejemlo de una medicina o remedio, la cual se dice necesaria no porque sin ella no pueda vivir el animal sino porque evitando un mal o procurando el equilibrio orgánico contribuye a su mayor bien.

Ahora bien, resultaría superfluo demostrar que la lógica no se presenta como un "necesario absoluto" para la ciencia desde que no entra a formar parte de ella como un elemento constitutivo intrínseco, y como por otra parte, resulta evidente que el arte lógico es, a lo menos, útil o "necesario secundum quid", el problema a dilucidar queda reducido a saber si la lógica es o no necesaria "respective" "simpliciter" a la ciencia y, en caso afirmativo, en qué estado de ella.

Tres son las soluciones que al respecto menciona Juan de Santo Tomás: a) La Lógica artificial es solamente útil pero no simpliciter necesaria para la ciencia; b) La Lógica es simpliciter necesaria para la ciencia en todos sus estados, en cuanto causa universal la que, en consecuencia, se requiere para la operación de todas las causas particulares, las ciencias, y c) la que mencionamos más arriba como sostenida por Juan de Santo Tomás, esto es, que la lógica artificial es simpliciter necesaria a las ciencias especulativas en estado perfecto, pero no a las mismas en su estado imperfecto.

Nótese la posición intermedia adoptada por el gran dominico portugués. Frente a la primera afirma que la lógica es no sólo útil sino simpliciter necesaria. Frente a la segunda sostiene que tal clase de necesidad sólo se requiere para la ciencia en estado perfecto pero no en cuanto al imperfecto.

Juan de Santo Tomás afirma, por otra parte, y ello es muy digno de tenerse en cuenta desde que entra como elemento esencial de su tesis, que la necesidad de la lógica sólo se presenta en las ciencias especulativas y no en las prácticas ([15]). Esta aseveración merece algunos reparos, al menos en la forma terminante y sin distinción alguna con respecto a los diferentes grados del saber práctico, en que es enunciada. No es nuestro propósito considerar ahora esta cuestión que ofrece materia para muy sutiles y fecundas reflexiones. Sólo indicaremos el porqué de tal doctrina en Juan de Santo Tomás y los motivos de nuestras dudas acerca de la exactitud de la misma. La explicación de ese *porqué* nos parece estar en la posición que adopta nuestro autor en la cuestión de la distinción de las ciencias en especulativas y prácticas. Para él los conocimientos que nosotros llamamos prácticos, los de la moral y el arte por ejemplo, son exclusivamente espe-

(15) "Et dicimus ad scientias speculativas esse necessariam Logicam, non ad practicas, quia practicae solum respiciunt rectitudinem operis sive interni sive externi, non autem ipsam indagationem veritatis. Unde solum indigebunt prudentia vel arte, quae dirigunt ipsam bonitatem seu rectitudinem agibilium et factibilium, non vero Lógica, quae solum dirigit rectitudinem discurrendi circa veritatem". Loc. cit.

culativos tanto en el campo de los principios como en el de todas las demostraciones y conclusiones científicas que no tengan por fin dirigir *en acto* la operación, reservando la denominación de conocimientos prácticos sólo a estos últimos. Solamente es práctico, para Juan de Santo Tomás, por ejemplo el juicio que dirige el obrar humano *hic et nunc*, el juicio prudencial únicamente, mientras que todo aquel que, aún refiriéndose al obrar, esté alejado de la operación es puramente especulativo. En esta forma Juan de Santo Tomás es perfectamente consecuente al afirmar que la lógica no es es necesaria para las ciencias prácticas, más aún, podría afirmarse que es completamente inútil desde que ningún ser de razón de segunda intención requiere formalmente el obrar concreto sino solamente la virtud de prudencia. Pero, preguntamos y aquí radica la razón de nuestro reparo, ¿es legítimo llamar conocimiento práctico sólo al juicio práctico-práctico del obrar? o ¿es también conocimiento formalmente práctico el de los primeros principios y el de todas las demostraciones y conclusiones que (aunque sea *virtute* y no *in actu)* se refieren al obrar humano? Si contestamos negativamente al primer interrogante y en forma afirmativa al segundo (16), nos parece un tanto inexacta o, al menos, poco clara la tesis de Juan de Santo Tomás en este punto. ¿No será también necesaria simpliciter la lógica a las ciencias prácticas, en aquellos estadios que son llamados "quoad modum" especulativos porque están alejados del juicio prudencial? Nos parece evidente la respuesta afirmativa, aunque quizás serían convenientes algunas precisiones al respecto (17).

III

Se dedica, en primer lugar, Juan de Santo Tomás a demostrar la parte negativa de su tesis, esto es que la lógica no es necesaria simpliciter a las ciencias en estado imperfecto, e introduce una distinción muy importante para precisar el alcance de la misma.

Se dice que algo es necesario simpliciter *"omnibus modis"* (18) para la existencia de un ser, cuando sin él tal ser no puede originarse, subsistir ni conservarse en ninguno de sus estados; esto es, que en todas las fases del desarrollo de ese ser, integralmente considerado, bajo todos sus aspectos necesita esencialmente de ese "algo". Pero puede ocurrir que algo

---

(16) YVES SIMON. Critique de la connaissance morale; HENRI PICHETTE en Laval Théologique et Philosophique, Año 1945, N°. 1; nuestro trabajo en Sapientia, N°. 12.

(17) En rigor del texto de Juan de Santo Tomás no se deduce que niegue lo que acabamos de afirmar, sólo que él considera como conocimiento puramente especulativo, lo que nosotros pensamos es conocimiento formalmente práctico, esto es, aquel saber que aunque orientado a dirigir el obrar humano se encuentra más o menos alejado del juicio práctico-práctico. No obstante, creemos necesaria esta aclaración a fin de evitar equívocos, e incluso interpretar erróneamente el propio pensamiento del gran dominico.

(18) "Omnibus modis et secundum omnem considerationem".

sea necesario simpliciter sin serlo "omnibus modis" y sí sólo *"sine addito"*, vale decir, necesario para ese ser únicamente en un estado determinado de su evolución o bajo un cierto aspecto, pero no considerado totaliter vel omnibus modis ([19]), sin que por eso pueda afirmarse que no es necesario simpliciter. Así el alimento y la respiración son simpliciter necesarios al animal, pues sin ellos no subsistiría en su ser, pero solamente lo son para el animal considerado en un estado de su evolución, bajo un cierto aspecto (sine addito) y no omnibus modis, pues no le son indispensables, por ejemplo, también en el seno materno. El cuerpo, sin embargo, es necesario al animal omnibus modis, pues sin él no puede ni siquiera concebírselo en ninguno de sus estados. Ahora bien, ¿de lo dicho podría legítimamente deducirse que el alimento y la respiración son sólo necesarios secundum quid al animal, es decir, que únicamente y contribuyen a su perfección o mejoramiento, que son solamente útiles, pero que no son necesarios a su misma existencia? Es evidente que no. Algo puede ser legítimamente llamado simpliciter necesario aún cuando no lo sea "omnibus modis" y sí sólo "sine addito". Tal el ejemplo mencionado y tal el caso de la lógica: ésta es simpliciter necesaria para las ciencias en estado perfecto "et quoad eius conservationem et quasi nutritionem", pero no a las mismas en estado imperfecto "et quasi primam generationem scientiae".

Que la lógica no es necesaria simpliciter a la ciencia en estado imperfecto se deduce de su misma naturaleza, de la cual resulta que ella es exigida solamente *en cuanto arte* o instrumento de la ciencia pero no como causa intrínseca de ésta. Pues bien, debe tenerse presente que el efecto producido por el arte no siempre depende de éste en tal modo que sin él no pueda dicho efecto realizarse, aunque sea de una manera imperfecta ([20]). Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, distingue dos géneros de arte: el primero es aquel en cuya materia (sobre la que ha de recaer la forma artística) no existe ningún principio activo que pueda producir y ni siquiera colaborar con un principio de movimiento a la realización del efecto propio de ese arte; como el de la edificación, en cuya materia (cemento, hierro, etc.), no existe ninguna fuerza activa que pueda por sí misma mover a la construcción de la casa ([21]).

En la materia del segundo género de arte, por el contrario, sí existe un principio activo que por sí mismo puede mover a la producción del efecto del arte. Tal ocurre en la Medicina, pues en el cuerpo enfermo hay una

---

(19) Summa Theologiae, III, Q 50, art. 5°.

(20) ARISTOTELES, Metafísica, Libro IX, Cap. 8°., 1049 b, 29 y sigtes.

(21) Al mismo género pertenece la escultura. En el mármol, por ejemplo, no existe ningún principio activo que por sí mismo contribuya a la producción de la estatua, sino sólo potencia pasiva para ser transformado en tal.

fuerza activa que es capaz de producir o colaborar activamente a la producción de la salud, efecto del arte médico (22).

Es evidente que el efecto propio de las artes del primer género jamás puede producirse por sí sólo, requiriendo siempre la obra del arte; en cambio el efecto de las del segundo género puede algunas veces realizar *naturalmente*, en virtud de aquel principio activo y sin el auxilio del arte y también, desde luego, en virtud del arte (23).

Ahora bien, la Lógica pertenece sin lugar a dudas a las artes del segundo género, desde que la materia propia sobre que ha de recaer su obra directiva y ordenadora es la misma razón (24), la que por su sola luz natural con el hábito de los primeros principios es capaz de engendrar —sin necesidad de la lógica artificial— demostraciones científicas, que son precisamente el efecto propio del arte lógico.

De lo expuesto resulta que la lógica artificial no es simpliciter necesaria para las ciencias en todos sus estados, desde que sin el auxilio de ella se pueden producir ciertas demostraciones científicas, que, evidentemente, configuran ya un estado de la ciencia, el estado imperfecto de que hicimos mención más arriba.

Enseña Santo Tomás que en la razón existen naturalmente ciertos gérmenes o principios de la ciencia y la virtud, por fuerza de los cuales el hombre puede en algunos casos realizar actos de ciencia o virtuosos *antes* de poseer el hábito respectivo y en base a los cuales se operará luego la perfección de la ciencia y la virtud (25). Si así no fuera, comenta Juan de Santo Tomás, no podríamos nunca adquirir por nuestros actos la ciencia ni la virtud, pues entonces aquellos primeros actos deberían proceder ya del arte que se va recién a generar y que los supone.

Por ello es que muchas demostraciones científicas pueden producirse naturalmente en virtud de aquellos gérmenes o principios de que habla Santo Tomás, sin depender necesariamente del arte lógico; por el contrario, éste supone a aquéllos. De esta forma sucede que en una ciencia determinada pueden realizarse demostraciones válidas, científicas, que se impongan a la inteligencia, sin necesidad de la lógica y sí sólo mediante el hábito propio de la ciencia a la que pertenecen esas demostraciones.

---

(22) ARISTOTELES, Metafísica, L. VII, Cap. 9°., 1034 a 10 y sigtes.
SANTO TOMAS, In Metaphysicam, L. VII, Lectio 8°.; Summa Theologiae, I Q. 117, art. 1.; Contra Gentiles, L. II, Cap. 75.

(23) Contra Gentiles, L. II, Cap. 75.

(24) SANTO TOMAS, In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, L. 1°., Lectio 1a. N°. 2.

(25) In Metaphysicam, L. IX, Lectio VII, N°. 1855.

IV

Juan de Santo Tomás desarrolla luego la parte positiva de su doctrina, concluyendo que la lógica es simpliciter necesaria a las ciencias en su estado perfecto. Aquí cabe aplicar las distinciones efectuadas más arriba respecto al concepto de necesidad y tener en cuenta que aquélla con que se presenta la lógica es la *respective* (por oposición a absoluto), *simpliciter* (por oposición a secundum quid) *sine addito* (por oposición a omnibus modis vel totaliter).

a) Santo Tomás, comentando el pasaje de Aristóteles en el que éste —hablando del método a seguir en el estudio de la ciencia— dice que es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y su método (26), enseña que debe aprenderse la lógica antes que las otras ciencias (27), y no porque aquélla sea más fácil (maximam difficultatem cum sit de secundo intellecto), sino porque nos proporciona el modo común de proceder en todas ellas, por lo cual todas las ciencias dependen en cierta manera de la lógica. La lógica (28) en efecto, dirige el acto propio de la razón a fin de que en el mismo el hombre proceda fácil, ordenadamente y sin error (29). De donde resulta que la disciplina que nos ocupa es no solamente útil sino simpliciter necesaria al mismo ser de las ciencias en estado perfecto, desde que no es indiferente a éstas el proceder correcta o incorrectamente, con verdad o falsedad, sino que exigen esencialmente orden, seguridad y verdad en sus demostraciones.

El proceso demostrativo en una ciencia determinada toma de ésta y de su objeto las características y exigencias que lo tipifican como *tal demostración especial*, pero el orden, el artificio demostrativo *como tal* de esa ciencia determinada depende no de ella sino del arte lógico, que dirige el acto propio de la razón cognoscente. La causa de esto radica en que las ciencias en general no poseen en sí principios ordenadores de sus propios razonamientos, los que deben ser proporcionados por la lógica. La corrección, la seguridad, el orden del proceso demostrativo no depende sino de los principios y leyes de la lógica. El sujeto, el predicado, los géneros y especies, el silogismo, etc., en cualquier ciencia de que se trate son seres de

---

(26) Metafísica, L. II., Cap. 3, 995 a 10.

(27) In Metaphysicam, L. II., Lectio V, N°. 335.

(28) In Anal. Post., L. 1°., Lectio 1ª.

(29) El proceder fácil y ordenadamente depende la forma del razonamiento, mientras que el proceder sin error depende de la materia o contenido objetivo inteligible y hace principalmente a la demostración científica. De aquí que la división de la Lógica en Material y Formal, aunque muy importante es sólo accidental desde que se basa en la mencionada definición descriptiva de esta disciplina y se hace teniendo en cuenta principalmente el razonamiento. La división esencial de la Lógica, en cambio, debe hacerse de acuerdo a su objeto formal, el ser de razón de la segunda intención.

razón de la intención segunda y, en consecuencia, pertenecen a la lógica como su objeto formal y no a la ciencia particular en cuestión.

El arte de discurrir en una ciencia particular ha de estar necesariamente reglado por el arte de discurrir en general; un razonamiento científico especial debe fundarse en los principios y reglas que gobiernan el raciocinio en sí mismo, y las características que distinguen el discurso en una y otra ciencia determinada provienen del respectivo objeto de éstas y no de la forma de nuestras estructuras y ordenamientos mentales. Cuando en una ciencia cualquiera usamos del silogismo, corresponde a la lógica y no a aquélla guiarnos en su correcta construcción, lo que se explica por lo anteriormente dicho respecto a que el objeto formal de la lógica sólo a ella pertenece y no a las ciencias particulares. Por eso se dice que la Lógica *produce la forma* de la demostración en todas las ciencias.

No ha de confundirse sin embargo la *forma de la demostración* con la *forma del asentimiento* dado por nuestra inteligencia a la verdad en cada ciencia particular.

La primera depende de la lógica —según dijimos— y por ello ya se trate de producir la forma demostrativa en Física o en Teología, por ejemplo, siempre será esta regida por el arte lógico, pues son construcciones o artificios mentales que gobiernan el funcionamiento de la razón en *cuanto instrumento de la ciencia* y sin referencia directa a los objetos propios de éstas. La forma de asentimiento, en cambio, depende del objeto formal y de la luz propia de cada ciencia, porque aquellos se refieren no tanto a nuestra razón como a la verdad que se nos presenta, y por ello no está regida por la lógica.

b) La razón primera y fundamental de la necesidad simpliciter de la lógica, radica en la naturaleza misma de nuestra inteligencia, facultad de un alma unida substancialmente a un cuerpo. La inteligencia humana es *racional*, está ligada a la materia de la que depende extrínsecamente en sus operaciones, es una inteligencia encarnada ([30]), que necesita esencialmente del discurso para posesionarse de la verdad. Hay muchas verdades —la gran mayoría de las que están al alcance de nuestra inteligencia— que no son cognoscibles por el hombre a la sola luz natural inmediata de su razón, sino que requieren un proceso previo, el discurso, que a partir de

---

(30) La distinción entre **inteligencia** y **razón** y la raíz metafísica de la misma, nos muestra el fundamento de la necesidad simpliciter del discurso para el intelecto humano y, por ende, de la lógica que ordena y dirige a aquél.

Cf. ARISTOTELES, **Tratado del Alma**, Cap. VI, 430 b.

SANTO TOMAS, **De Veritate**, Q. XV, art. 1°., y Q. 24, art. 3°.: **Summa Treologiae**, I, Q. 58, arts. 3°., 4°. y 5°.

J. PEGHAIRE, C. S. Sp., **Intellectus et Ratio selon S Thomas D'Anquin**, p. 66; MANUEL GRANELL, **Lógica**, p. 51.

algunas ya conocidas lleve necesariamente a ellas como a la conclusión.

Es evidente que la potencia intelectual desnuda —sin el auxilio del arte— no puede cumplir todas las exigencias de un razonamiento correcto ni conocer los defectos en la construcción del silogismo y, por ende, no es capaz de llegar científicamente a una buena consecuencia. El camino que ha de recorrer nuestra inteligencia para llegar al conjunto de verdades que exige una ciencia perfectamente constituída es penoso, largo, complejo y difícil. El conocimiento de los conceptos, sus clases y propiedades, de los predicamentos, predicables, del silogismo, sus reglas, modos y figuras, etc., es indispensable para evitar numerosos errores y lograr una conclusión correcta y cierta; y es precisamente la lógica la que, estudiando todas estas cuestiones, nos guía en la construcción científica de una buena demostración. "Entre el que sabe este arte, dice Pedro Simón Abril, refiriéndose a la lógica, y el que no lo sabe, no hay esta diferencia, que el uno use de razón y el otro no use, pues todos o bien o mal usan de razón aún los que no saben letras, sino ésta, que el que no la sabe, va a tientas, sin saber en qué estriba la fuerza de su razón, y sin saber llevarla al cabo: pero el que la entiende, hácelo perfectamente y sin error hasta mostrar la llaneza y claridad de su razón" ([31]).

V

Juan de Santo Tomás se propone la siguiente objeción: la lógica supone el ser de la ciencia ya constituído —como el alimento supone el ser del animal— y por lo tanto se requiere sólo como un agregado accidental. En consecuencia, la lógica no es necesaria simpliciter, es decir, para el mismo ser de la ciencia sino solamente secundum quid, para su mayor perfección. A ello contesta que si bien es cierto que la lógica supone la ciencia —pues no la crea— ello no implica que sea requerida para el ser de ésta sólo como un agregado accidental y extrínseco, sino que es necesaria para su propia conservación. En efecto, para que se diga que algo es simpliciter necesario basta —según dijimos al principio— que se requiera para el ser de otra cosa "sine addito", en un estado determinado (el de la ciencia perfecta en nuestro caso) aunque no lo sea "omnibus modis".

Conviene precaverse también contra el error opuesto que afirma que, siendo la lógica causa universal de todas las ciencias desde que les proporciona el modo artificial de proceder, será por ende simpliciter necesaria a ellas en todos sus estados, por aquello de que la causa universal es necesariamente requerida por toda operación de las causas inferiores.

A fin de evitar este equívoco debe recordarse que la lógica no es cau-

---

(31) PEDRO SIMON ABRIL, Tratado de Filosofía Racional, Barcelona, 1886, pág. 69.

sa principal de las ciencias sino causa instrumental, "tamquam instrumentum coadiuvans agens principale, quod est intellectus", dice Juan de Santo Tomás. Debe notarse, además, que la razón --que es como la materia sobre la que ha de recaer la forma artificiosa de las construcciones lógicas— es de aquéllas que mencionábamos antes como que incluía en sí un principio activo que mueve en ciertos casos a la producción del efecto del arte sin el arte. De donde resulta que si pueden producirse demostraciones científicas sin la colaboración de la lógica, ésta no es universalmente necesaria para la ciencia en todos sus estados, pues hay al menos un estado, el imperfecto, en donde no es esencialmente requerida.

La lógica desempeña una función *ministerial* con respecto a las ciencias, colabora, ayuda en la obra científica. Siendo su objeto formal propio el ser de razón de la segunda intención —a diferencia de las demás ciencias cuyos objetos son un *ens reale*— resulta que las cosas que ella estudia no las considera por sí mismas ni le interesa conocerlas de esta manera, pues toda su entidad y significación reside en *ser para otra cosa*. Son relaciones que se establecen entre objetos conocidos *en cuanto conocidos* y que *sirven para* que la mente humana distinga, componga, divida y construya toda esa estructura mental artificiosa que le es indispensable para aprehender la realidad y llegar a la verdad, indispensable en virtud de que por su esencial composición de materia y forma el hombre no posee conocimiento intelectual intuitivo. Los espíritus puros no necesitan de la lógica, pues en ellos la inteligencia *no es racional* como en el ser humano.

De aquí que la lógica más que una ciencia propiamente tal sea un *instrumento de la ciencia*, necesario sí pero sólo en tanto y cuanto instrumento y no como causa principal universal.

Guardémonos bien, sin embargo, de exagerar el valor de la lógica creyendo que ella es suficiente para pensar correctamente y para llegar al conocimiento de la verdad. Por perfeccionado que se tenga el *habitus* lógico ello no basta. Admitir lo contrario implica desconocer la naturaleza misma de este arte y su objeto formal propio. La lógica es necesaria sí, lo hemos dicho, pero sólo en tanto que instrumento de la ciencia y en cuanto dirige y ordena nuestros procesos mentales y nos enseña a proceder segura y correctamente en el método científico. Pero la ciencia es de las conclusiones, "sciencia enim est conclusionum" dice Santo Tomás, y antes de ella y como un conocimiento de orden más elevado y perfecto está el de los primeros principios, fundamento último de las conclusiones científicas ([32]), en cuyo campo la lógica no rige. Por otra parte, la aprehensión cla-

(32) In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, L. I., Lectio 18 N°. 219. "Sicut etiam in speculativis principiorum non est scientia, sed aliquid scientia altius, scilicet intellectus. Scientia enim est conclusionum quae cognoscuntur propter principia"; cf. S. Th. I. Q. 14, a. 7 y Q. 19, a. 5.

ra y segura del objeto de cada ciencia y de sus exigencias propias depende de la agudeza del intelecto y del hábito desarrollado en *tal ciencia*, pero no del hábito lógico cuya función es muy distinta. No olvidemos, además, el lugar predominante que en la obra científica poseen la inspiración y las grandes intuiciones, la pureza de vida, el dominio de las pasiones, la rectitud de intención, la virtud, según aquello de Platón de que el hombre piensa con toda el alma. También tienen aplicación aquí aquellas hermosas palabras, llenas de unción, de Nuestro Señor por San Mateo: "Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. Si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit. Si ergo lumen quod in te est tenebrae sunt, ipsae tenebrae quantae erunt?" (33).

ABELARDO F. ROSSI.

(33) Mat. 6, 22.

DE LAS PARTES EN LA SUBSTANCIA MATERIAL ANTES Y DESPUES DE LA CANTIDAD

Vamos a abordar en esta nota el tema tan trillado de si en la substancia material considerada antes de la recepción de la cantidad, existen o no partes.

Tratamos aquí de las partes integrantes y no de las partes esenciales o quiditativas, como materia y forma. Partes integrantes son aquellas en que puede dividirse el continuo, conservando la misma naturaleza que el todo.

Sobre el asunto, las opiniones están divididas: unos niegan que en la substancia material antes de la cantidad haya partes integrantes; otros en cambio, las admiten.

Los primeros admiten en la substancia material antes de la cantidad tan sólo la entidad total substancial de las futuras partes integrantes y niegan la existencia de las partes en su razón formal de partes. Las partes formalmente hablando, estarían en potencia remota en cuanto que la substancia las exige radicalmente; y la substancia sería indivisible no a la manera del punto, puesto que éste pertenece reductivamente a la cantidad, pues es término de la misma, ni a la manera del Angel, que por no admitir composición en el orden esencial, no consta de materia y forma y por tanto, ni puede exigir el tener partes; sino simplemente por estar fuera de toda cantidad.

Los segundos, en cambio, admiten en la substancia material antes de la cantidad, no solamente la entidad substancial de las partes integrantes, sino también las mismas partes en su razón formal de partes, aunque no como partes extensivas, sino como simples partes integrantes, que algunos suelen llamar entitativas. Admiten por consiguiente en la substancia material antes de la cantidad una cierta divisibilidad, aunque no cuantitativa.

Dejando de lado, divergencias menores, veamos algunos textos de Santo Tomás que pueden dar luz sobre este tema.

Existen, en efecto, sobre este asunto textos del santo Doctor que contienen dos afirmaciones explícitas.

1ª. — La substancia sin la cantidad es absolutamente indivisible

"Materia autem dividi in partes non convenit nisi quod intelligitur sub quantitate; qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I Phys". I, 50, 2, in c.

"Materia autem dividi non potest nisi ex praesupposita quantitate; qua remota, substantia omnis indivisibilis remanet; et sic prima ratio diversificandi ea quae sunt unius speciei, est penes quantitatem". In Boet. de Trin. q. 5, a. 3, ad 3um.

"Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem; unde Philosophus dicit 1 Phys., quod submota quantitate, remanet substantia indivisibilis". In Boet. de Trin., q. 4, a. 2, c.

"Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae; ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest". S. Th. I, q. 76, a. 4, ad 4um.

Y la razón es obvia; pues la materia sin la cantidad, carece de todo principio de divisibilidad: "Materia autem dicitur indivisibilis per negationem totius generis quantitatis". In II Sent., d. 30, q. 2, a. 1.

2ª. — Más aún, en la substancia material antes de la cantidad, es ininteligible toda diversidad y pluralidad de partes

"Diversitas partium non potest intelligi in materia non intellecta dimensione, quia substracta quantitate, substantia remanet indivisibilis, ut dicitur in 1 Phys. text. 18". Quodl 1. 9, a. 6.

"Sed impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur, ut dicit Commentator in libro De Substantia orbis, cap. 1, et in I Phys. quia separata quantitate a substantia remanet indivisibilis, ut in I Phys. Philosophus dicit". In II Sent., d. 3, q. 1, a. 4, c.

"...quod pars et pars in aliquo est per quantitatem, quae est accidens primum corporis, cum sit eius mensura". De nat. generis, c. 12.

II. — Y en efecto, repugna que la substancia antes de la cantidad tenga partes integrantes en su razón formal de partes.

1. Pues esas partes no pueden originarse formalmente ni de la materia primera, que por ser pura potencia no puede poseer la actualización de las partes; ni de la forma substancial (prescindiendo de la cantidad), que por ser principio de unidad e indivisión, no puede ser raíz de divisibilidad, ni multiplicidad.

2. Si antes de la cantidad ya hubiese partes integrantes en la entidad substancial: a) la cantidad sobrevendría en vano, pues tener partes entitativas equivale a poseerlas con su orden correspondiente y el orden de las partes en el todo, que dice Santo Tomás, es la diferencia misma de la cantidad; b) además esas partes deberían unirse en alguna forma, a lo sumo por sus extremos; pero no pueden unirse porque precisamente falta la extensión. Por lo demás, si se unieran deberíamos nuevamente suponer la cantidad; lo que repugna.

3. Por último, porque las partes integrantes, en su sentido formal de partes no entran en la constitución de la esencia o de la definición de la substancia corpórea.

La razón directa de que la substancia material antes de la cantidad no posea partes, radica en que para la constitución formal de las partes integrantes se requiere la intervención de la cantidad. Que éste sea el pensamiento de Santo Tomás, lo prueban directamente los textos anteriormente citados; indirectamente también insinúa Santo Tomás esta verdad en el siguiente pasaje del II Sent., d. 30, q. 2, a. 1: "Unde ex materia res quanta efficitur, non per extensionem, loquendo de materia prima, cum extensio non sit nisi eius quod alicuius quantitatis erat, sed per quantitatis, susceptionem".

Veremos a continuación, en qué forma interviene la cantidad juntamente con la substancia en la constitución formal de las partes integrantes. Pero antes tratemos de responder a dos preguntas: 1ª. ¿la substancia material antes de la cantidad, es simple e indivisible?; 2ª. ¿puede hablarse en esa substancia de partes en potencia

A lo primero debe responderse que la substancia material antes de la cantidad y considerada en relación a sus partes esenciales: materia y forma, no es ni simple , ni indivisible(tomando aquí el término divisible en sentido análogo y aplicable a la variación de formas en una misma materia): en cambio, si se considera a la substancia en relación a sus partes integrantes, por carecer de cantidad, es simple e indivisible.

De lo dicho síguese también la respuesta *a la segunda pregunta*. Estrictamente hablando, por carecer la substancia material de cantidad, no puede hablarse de partes ni en acto, ni en potencia (al menos de potencia directamente ordenada a dicho acto). No puede hablarse de partes en acto porque esa substancia es incapaz de división, mediante la cual se actualizan las partes o al menos de designación; ni puede hablarse de partes en potencia, porque carece de dimensiones que resultan de la cantidad.

Parecería entonces tratarse de una potencia que en vez de ser próxi-

ma, sería tan sólo remota. Nos parece que no habría gran dificultad en admitir esto; sin embargo, no nos parece absolutamente exacto, porque en realidad no se trata de un simple menor o mayor acercamiento de una potencia a su acto por grados progresivos dentro de una misma línea en un sentido casi unívoco de dicha potencia, por cuanto que sin la cantidad, la substancia está totalmente fuera del orden de la dimensión y de la divisibilidad.

Por eso que ese término remota tomaría en nuestro caso un sentido diverso.

Sin embargo, si se lo toma en el sentido de que en la substancia material, sin la cantidad existe como una exigencia de cantidad y consiguientemente de partes, no hay dificultad en admitirlo. En este sentido dice Santo Tomás: "...quod in materia nuda est potentia ad distinctionem partium quam acquirit introducta forma...". De nat. materiae, c. 4.

III. — Tratemos ahora de esbozar según la doctrina aristotélico-tomista la génesis de las partes.

Dos son los factores que intervienen: la entidad substancial o la substancia material y el accidente cantidad. En todo esto nos será muy útil el principio de Aristóteles (Met. 1. V, c. II): "Causae ad invicem sunt causae sed in diverso genere".

En efecto, no repugna que una misma cosa sea con relación a otra causa y efecto con tal que esto se realice en órdenes diversos de causalidad. "Contigit autem, dice Santo Tomás, secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis in genere causae finalis; similiter materia causa est formae aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae in quantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae" 2. D. de Verit. 28, a. 12, c.

Sin embargo, como sigue diciendo Santo Tomás, en la realidad es estrictamente primero aquello que pertenece al género primero de toda causalidad; y esta causalidad es la final; pues la causa eficiente no obra sino por la final y mediante la causa eficiente entran en juego la causa material y la causa formal; sin que todo esto implique necesariamente, en todos los casos prioridad de tiempo.

Y así, la forma no determinaría a la materia, si no fuera recibida y limitada por la materia; pero la materia no recibiría, ni limitaría a la forma sino fuera determinada por la forma.

Además es bueno recordar aquí, que la forma recibida se adapta a la manera de ser del recipiente con respecto a algunas cosas, pero con relación a otras, determina al sujeto según sus propias modalidades formales.

"Forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subiecto... secundum exigentiam subiecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subiectum recipiens ad modum suum prout scilicet nobilitates, quae sunt de ratione formae, communicantur subiecto recipienti; sic enim subiectum per formam perficitur et nobilitatur; et hoc modo per gloriam inmortalitatis corpus corruptibile inmortale efficitur". Santo Tomás. De Verit., q. 12, a. 6, ad 4um.

Pero en último término, la materia es para la forma y no viceversa; por eso la razón de por qué la materia sea tal o cúal debemos buscarla en la forma: "Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis et non e converso". Santo Tomás, I, q. 76, a. 5.

Es evidente que la substancia material y la cantidad guardan entre sí, con respecto a las partes integrantes, una cierta relación de potencia y acto, de materia y forma; pero antes de esclarecer estos puntos, nos son indispensables algunas nociones sobre el accidente en su relación con la substancia.

IV. — La forma substancial y la accidental, ambas son actos; pero con la diferencia de que la forma substancial da el ser "simpliciter" y su sujeto es un ente en potencia; mientras que la forma accidental da el ser "secundum quid" y su sujeto es un ente en acto.

Además, la actualidad del accidente es causada por la actualidad del sujeto: "...actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto; et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali; unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum in quantum est in potentia est susceptivum formae accidentalis, in quantum est in actum est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente: nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum". S. Th. I, q. 77, a. 6, c.

Por eso, termina diciendo Santo Tomás, que el sujeto es causa final del propio accidente por la ordenación de éste a aquél; causa material, porque el accidente es recibido en el sujeto; y causa eficiente en cuanto que el sujeto es el principio productivo del accidente, si bien, por simple y natural emanación.

V. — Pasemos ahora a las aplicaciones del caso.

Dos son pues, los factores que intervienen en la formación de las partes integrantes: la entidad substancial y la cantidad. Veamos en qué forma.

Debemos distinguir el *orden substancial, del accidental.* En el orden substancial, intervienen la materia y la forma (prescindiendo, se entiende,

de la cantidad). La materia y la forma, con una mutua interdependencia causal, aunque en diverso género, constituyen la entidad substancial. La materia recibe y limita a la forma en el orden de la causalidad material, y la forma determina a la materia en el orden de la causalidad formal.

La materia es causa material radical (por carecer de cantidad) de multiplicidad; la forma es causa formal, específica de esa misma multiplicidad, dándole el "ser simpliciter".

Pero la entidad substancial, fruto de la materia y de la forma así concebidas, es en sí, un acto substancial; pero a su vez, es potencia en el orden accidental, en relación a la constitución de las partes integrantes.

Esa "quasi materia" está ordenada en el orden de la causalidad accidental, a la cantidad, forma accidental, que no le da el ser "simpliciter", sino "secundum quid".

Y también aquí tenemos, que la cantidad no determinaría a la entidad substancial, si no fuera recibida por la entidad; pero a su vez, la entidad substancial no recibiría la cantidad, sino fuera determinada por la cantidad.

Sin embargo, puesto que (como hemos visto más arriba) la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto, tenemos que la misma entidad en cuanto que está en acto produce por simple emanación, su determinada cantidad, y en cuanto que está en potencia, se convierte en su sujeto de recepción.

Y si por un lado, la cantidad se adapta a la entidad substancial en su materialidad (en cuanto que es un accidente propio de una subsatncia material), por otro lado, la cantidad adapta a sí a la entidad substancial, en la extraposición y ordenación de las partes. En este sentido podemos decir que la razón de por qué la entidad substancial se halle en ese estado debemos buscarla en la forma accidental.

De este orden de las partes en el todo, que es la diferencia de la cantidad, sigue el orden de las partes con respecto al lugar que constituye el accidente "situs".

Pero, aun más, puesto que las partes resultantes aunque en potencia antes de la división, son verdaderas substancias y la "actualitas per prius invenitur in forma substantialis quam in subiecto; et quia primum est causa in quolibet genere", y por eso es que "forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto", la forma substancial mediante la actualización de la materia es causa formal primaria de las partes; mientras que la cantidad, cuya actualidad depende de la actualidad del sujeto, "quia actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali", es causa formal secundaria.

Sin embargo, la forma substancial no realiza la actuación de las partes sino mediante la actualización de la forma accidental.

Pero absolutamente hablando la causa formal principal es la forma substancial mediante la información de la materia o mejor el sujeto, según aquello de que: "propter quod unumquodque tale et illud magis".

Por eso dijo justamente Santo Tomás que el sujeto es causa, final, material y eficiente del accidente.

En breves palabras podemos resumir lo dicho, en la forma siguiente: dos son las causas que intervienen en la constitución de las partes integrantes:

a) *En el orden substancial*, la entidad substancial, que mediante la materia es raíz de la multiplicidad de las partes y mediante la forma es propiamente la causa formal primaria, específica y actualizante de dicha multiplicidad substancial de partes. Todo lo cual, no lo realiza la entidad substancial en relación a las partes, sino mediando la actualización de la forma accidental;

b) *En el orden accidental*, y en función del substancial, la cantidad que por contribuir con la extraposición, distinción y ordenación de las partes es causa formal secundaria.

De aquí se deduce que la cantidad interviene en la constitución de las partes, no como una simple condición, como quieren algunos, sino que es verdadera *concausa*.

Réstanos finalmente por dilucidar una dificultad que parece originarse de un texto de Santo Tomás que dice: "Sola quantitas habet divisionem in partes proprias post substantiam". In Met. 5, 1. 15, (Cath. n. 983). Y esto parece confirmarse por cuanto que la cantidad separada de la substancia conserva sus partes, como consta en la Santísima Eucaristía. De lo que parecería deducirse que tanto la substancia como la cantidad consideradas separadamente, tengan partes integrantes.

No es difícil la respuesta, si consideramos que la cantidad al ser mantenida por virtud divina separada de su substancia propia, conserva todo aquello con que ella contribuye en la constitución formal accidental de las partes, o sea, la extraposición, distinción y ordenación; y por tanto es susceptible de división. De que la substancia, sin la cantidad, goce formalmente de partes, en su razón formal de partes, repugna por lo expuesto anteriormente.

Nótese además que en el texto citado, Santo Tomás parece referirse más bien a la cantidad abstracta, como perteneciente al segundo grado de abstracción: dice en efecto el texto: "Sciendum autem est, quod quantita inter alia accidentia propinquior est substantiae. Unde quidam quantitate esse substantias putant, scilicet lineam, et numerum et superficiem et corpus. Nam sola quantitas habet divisionem in partes propias post substantiam".

A. BONAMINO, S. D. B.

BIBLIOGRAFIA

VOCACION Y MORALIDAD, por *Rafael Virasoro*, Castellvi, Santa Fe, 1949.

El individualismo moral, defendido por el autor en esta obra, quiere colocarse entre un universalismo de normas objetivas y un relativismo subjetivista, buscando establecer las bases de una moral objetiva personal. El universalismo, dice V., —pensando ante todo en Kant— no llega hasta la raíz misma del problema, y el relativismo desbarata los fundamentos mismos de la moral.

Bajo el signo del personalismo axiológico de M. Scheler y N. Hartmann, V. intenta elaborar una moral individual, cimentada en los *valores*, inmediata y jerárquicamente dados a priori en la situación emocional, de los que dimanan en íntima dependencia el *deber-ser ideal* y *deber-ser real*.

Sobre esta concepción de la persona, como aprehensiva y realizadora de valores, elabora una teoría de la *vocación* como "configuración axiológica personal", como ser individual en posesión intuitiva de determinados valores —y ciego para otros— a cuya realización se siente especialmente llamado.

La axiología, por cuya senda V. encamina con originalidad sus propias investigaciones, encarna una reacción contra la moral del formalismo o trascendentalismo ético de Kant a la vez que un retorno hacia la moral "material" o de contenido, fundada en esencias valiosas, trascendentes al hombre mismo, desde las cuales deriva, también con carácter independiente de la persona individual, la obligación y el deber. Ese es su mérito.

Tal la noble intención —que surca la obra de V., como la de Scheler— de cimentar una moral en algo objetivo y trascendente al hombre, contra el autonomismo formalista y subjetivo de tipo trascendental y contra el relativismo subjetivo del psicologismo moral, que, fundada en finos análisis fenomenológicos buceados en la actividad práctica —así como Husserl los había hecho en la teorética— habían acercado a la axiología a la ética tradicional escolástica.

Desgraciadamente la axiología —como, en general, la fenomenología, a la que se subordina como rama del orden práctico —no alcanzó fundamentar sólidamente su conquista, por dos errores íntimamente solidarios entre sí: el del irracionalismo y el de la escición entre *valor* y *bien*, equivalente a la practicada en el plano teorético entre *objeto* y *ser* por Husserl.

Indudablemente que la parte afectiva, la voluntad sobre todo, juega un papel preponderante en el descubrimiento de valores o bienes, ya que la inteligencia es incapaz de descubrir a éstos sino desde aquellas inclinaciones prácticas; pero lo cierto es que, como facultades esencialmente ciegas, ni la voluntad ni ninguna otra facultad irracional, es capaz por sí sola de aprehender objetivamente nada. La aprehensión de algo está reservada exclusivamente al conocimiento, y en el orden espiritual —al que pertenece la moral— a la inteligencia.

Por otra parte no se puede aprehender nada como objetivamente válido, trascendente a la actividad aprehensiva del hombre, que no sea un *ser real, actual o potencialmente existente*. Todo *objeto* en el orden teorético (Husserl) o *valor* en el orden práctico (Scheler), como algo distinto y trascendente al hombre, se diluye aun como puro *objeto* o *valor*, si se niega o prescinde —siquiera provisional o metódicamente— del *ser* real —actual o posible— que lo consolida.

Por lo demás, el *valor* no se puede integrar en el *ser* o *bien* sino por la vía intelectiva, ya que *ser* e *inteligencia* son correlativos como *objeto* y *sujeto*. De aquí que los dos errores apuntados contra la axiología tienen una misma raíz: un anti-intelectualismo, que, negando la intervención de la inteligencia en la aprehensión del valor, se pierde también su objeto que es el ser.

Integrada la noción de valor en el *ser*, reencontramos la noción tradicional de *fin* o *bien*. La distinción de la axiología —que V. hace suya— entre valor y bien concreto, es la distinción entre el bien en sí o bienes universal o esencialmente considerados —*ideales* por el modo conceptual universal por el que se los aprehende, pero *reales* por su esencia o contenido efectuado en los bienes individuales— y los bienes concretos existentes. También la filosofía tomista distingue entre el *ordo intentionis* o de la causa final, de los bienes como moviendo, a través de la inteligencia, a la voluntad hacia su objeto — cuyo sucedáneo es el de los valores de la axiología— y el *ordo exsecutionis* —cuyo sucedáneo está constituído en la axiología por las realizaciones de los bienes concretos— o de la voluntad que, bajo la dirección de la inteligencia, apetece y realiza tales bienes. El valor, por eso, no es sino el *bonum obtinendum* o *efficiendum*, que responde a la voluntad en sí misma considerada —el *bonum in se* o felicidad, objeto formal propio de la voluntad— o a una inclinación inferior natural o sobreañadida —hábito o pasión—, pero en cuanto mueve o *atrae* a la voluntad a su complacencia o

realización y así aprehendida por la inteligencia. En cambio el bien es la realización concreta de ese bien ideal o universal o esencialmente aprehendido.

De aquí que la axiología, en lo que de valedero encierra, nada tiene que perder y mucho que ganar con esta integración gnoseológico-metafísica en un intelectualismo realista moderado. Si el valor no es identificado con el ser —el *bien* o *valor* es el *ser* en cuanto acto o perfección del apetito— y, como tal, aprehensible por la inteligencia, se diluye y pierde toda auténtica trascendencia o distinción real del sujeto. Al no hacerlo así, paradojalmente la axiología recae en el subjetivismo de tipo kantiano o psicologista y en el consiguiente relativismo, que precisamente quería evitar.

Con semejante superación no hay oposición —como cree verla V.— entre una moral de leyes o normas objetivas universales y una moral personal, ni mucho menos aquella moral normativa encarna el tipo más bajo de moral. Toda auténtica moral finca sus raíces en el fin último o bien supremo trascendente del hombre —el *bien en sí* o felicidad, que sólo el *Bien infinito*, Dios, puede realizar— meta en cuya posesión se encuentra la actualización plena de la perfección específicamente humana, desde la cual se organizan y toman sentido a través de la inteligencia que las aprehende— las leyes o normas de la actividad individual como otras tantas *exigencias ontológicas* o *deber-ser*. Porque las leyes o normas morales no son porque sí ni tienen razón de ser sí mismas —"el deber por el deber" de Kant—, no son tampoco imposiciones arbitrarias de la voluntad del legislador, sino exigencias del último fin o bien y, como tales, necesariamente impuestas por la Inteligencia y Voluntad divinas y constituídas, por eso mismo, en la *ley natural*, realización temporal de la *ley eterna* en cuanto está en Dios. Cuando V., con la escuela axiológica, dice que primero es la intuición del valor, del cual se deriva después la obligación, no hace sino establecer endeblemente —por el camino falso del irracionalismo— la gran verdad que acabamos de señalar: lo primero es la aprehensión del último fin supremo del hombre, del que derivan sus exigencias ontológicas o deber-ser, que las normas o ley natural no hace sino formular inteligiblemente y como imperadas por el divino Autor de la naturaleza. Las demás leyes morales positivas, derivadas inmediatamente de la autoridad humana y aun divina revelante, se apoyan, en última instancia, en esa ley natural primera.

Otros puntos de la moral realista —tales como el de la obediencia— atacados por V. se esclarecen también y cobran todo su sentido dentro de esta amplia visión, que engloba todos los redescubrimientos de la axiología sin sus inconvenientes, los cuales tienen siempre aquella misma raíz de irracionalismo y escisión entre valor y ser o bien, con lo cual el deber consiguiente pierde toda auténtica trascendencia y solidez.

V. realiza en su libro un noble esfuerzo por alcanzar y fundamentar firmemente la moral contra todos los subjetivismos y consiguientes relativismos. Una atmósfera de espiritualismo envuelve e impregna toda la obra. Agudos atisbos y finos análisis le confieren elevada jerarquía filosófica.

En momentos en que el existencialismo ateo pretende deshacer al hombre de toda norma y valor trascendente a su propia actividad y sumergirlo así en un amoralismo que justifique todos los excesos y perversiones, la obra de V. busca noblemente elevar y encauzar la actividad humana hacia un ideal de vida espiritual, hacia la realización de los valores más elevados. Y si nos hemos permitido insinuarle con sinceridad un nuevo camino a su generoso empeño, que, conservando y ampliando las auténticas contribuciones de la axiología y depurándola de sus desviaciones y deficiencias, las supere e integre en una visión superior, cimentada y estructurada en la verdad, es precisamente porque apreciamos el valor de las meditaciones del autor y la noble intención que las anima. Tal tesis puede alcanzar pleno desarrollo y sólido fundamento en una visión intelectualista, que, superándola, le dé pleno y cabal cumplimiento.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

¿COMO NACIO LA VIDA? por *Jesús Muñoz S. I.*, Universidad Pontificia de Comillas, Santander.

Inicia con este volumen la Universidad Pontificia de Comillas, una nueva serie de publicaciones anejas a "Miscelánea", bajo el título de "Ciencia y Arte", destinadas a poner al alcance de las personas cultas diversos temas de interés general "en libros generalmente breves".

En el presente estudio, el autor resume acertadamente el estado actual de la cuestión sobre el origen de la vida, planteada claramente hace ya muchos años por el célebre VIRCHOW: "Si no quiero creer que haya existido un Creador especial, debo recurrir a la generación espontánea. La cosa es evidente... *tertium non datur*".

El avance de la Biología y ciencias afines hasta llegar a la Físico-Química actual (verdadero golpe de gracia dado al materialismo) ha confirmado tal dilema y lo ha resuelto, no obstante el *tertium* de los materialistas más avanzados, quienes proclaman la abiogénesis como un "acto de fe filosófico" (HUXLEY), lo cual científicamente equivale a nada.

¿Qué posición adoptar entonces? La primera de VIRCHOW, la única racional como lo demuestra el P. Muñoz con abundancia de argumentos y citas que dan extraordinario vigor a sus conclusiones, citas que incluso

pueden aparecer como un tanto raras en boca de ciertos autores (como por ej. en la de DARWIN, p. 186) pero que justamente por ello tienen más valor: a confesión de parte...

En fin, creemos de suma utilidad la obra comentada para todas aquellas personas que de uno u otro modo tengan relación con el problema tratado.

J. E. B.

EL BRAHAMANISMO FRENTE AL CRISTIANISMO, por *Restituto Pruneda*, edición del autor, Buenos Aires, 1949.

La historia comparada de las Religiones, ciencia cuyo desenvolvimiento está todavía, puede decirse, en sus primeras etapas, ha comenzado a despuntar en nuestra patria. Por eso debemos saludar alborozados los estudios que sobre ella se hagan entre nosotros, siempre y cuando sean verdaderamente científicos y ofrezcan la suficiente garantía de competencia e imparcialidad de sus autores. Hoy justamente queremos ocuparnos de una obra, *El Brahamanismo frente al Cristianismo*, del Canónigo Pruneda, que reúne esas cualidades en una medida por cierto excelente. Nacida fragmentariamente la obra, en una serie de artículos, aparece ahora en forma de libro, con los retoques y sistemática propia de tales trabajos. El motivo que originó su aparición primera, un ataque pseudocientífico basado en las doctrinas religioso-filosóficas de la India legendaria y primitiva, da ocasión a Pruneda para iniciar su estudio con la crítica de los primitivos libros sagrados de la India, los Vedas, de los cuales el más antiguo es el Rig-Veda. Su antiguedad es de una importancia extraordinaria para fundamentar y analizar una posible dependencia con relación a él del Pentateuco de Moisés.

El autor estudia con todo cuidado este aspecto, uno de los más decisivos, pero no el único, en el capítulo III de la primera parte, con notable acopio de información histórica. Decimos que no es el único, porque, como advierte Pruneda con toda justicia y rigor histórico, nunca hubo entre los hindúes, como hubo entre los judíos y cristianos, una autoridad guardiana de los textos primitivos. Penetra luego Pruneda en los monumentos religiosos escritos y estudia su contenido religioso-moral-filosófico, en una progresión histórica que arranca del período védico primitivo hasta desembocar en las diversas fases de la vida y doctrina brahamánica, con sus diversas castas y subcastas. ¿Cuáles son las ideas filosófico-religiosas del Brahamanismo? En el capítulo V las traza suscintamente, aunque en forma completa y sazonada de citas sorprendentes y reveladoras, por ejemplo la

página referente a la superioridad de Braham (102), para poner de relieve una doctrina peculiar y propia del brahamanismo, la metempsicosis, "piedra angular del hinduísmo... sobre la cual está fundada toda su vida religiosa" (pág. 118).

El capítulo VI reseña las diversas corrientes bien definidas a que dieron lugar esas doctrinas más primitivas: el Vedanta, el Sankia, el Vyaya, el Vaiseshika y el Yoguismo. Dados los estrechos límites de una simple nota bibliográfica, no podemos extendernos mucho. Pero queremos notar el cuidadoso estudio del Budismo realizado con toda escrupulosidad por Pruneda, sobre todo sus análisis y observaciones sobre la moral y la perfección búdica (cap. VIII).

La segunda parte, la más importante por supuesto, pero que supone y se basa en el estudio de la primera, abarca el problema de una supuesta dependencia, en los dogmas y en los ritos, del Cristianismo con relación al vedismo y al brahamanismo.

El argumento esgrimido por el racionalismo se basa en algunas semejanzas doctrinales, morales y ascéticas, entre el Brahamanismo y el Cristianismo. Pero de ahí concluir inmediatamente que el Pentateuco y el Cristianismo dependen o son una copia del ideario brahamánico, es desconocer totalmente la cronología, las doctrinas respectivas, la génesis y absurdos de las mismas en este último. Por el contrario, como prueba el autor, la depedencia se nota de parte del Brahamanismo. Las razones, basadas no en meros postulados o ideas preconcebidas y a veces en torpe ignorancia, sino en la cronología, decisiva en este punto, en el análisis interno de las doctrinas, en el fondo naturalmente religioso del hombre y en la perfecta consonancia de la religión revelada con las aspiraciones de la naturaleza humana, explican esas resonancias bíblicas en los libros védicos, brahamánicos y budistas.

Dos casos particulares, los más notables por otra parte, son dilucidados por el autor: la Trimurti o Tríade indiana, en la que se ha querido ver un anticipo de la Trinidad cristiana, y la leyenda de Krishna, en la cual parecería apoyarse la idea cristiana del Redentor. En dos capítulos, el XII y el XIII, Pruneda resuelve satisfactoriamente ambos problemas a la luz de la cronología y de la crítica histórica e interna de las fuentes y documentos, con notable acierto y enfoque de los problemas. En páginas sucesivas son presentados y analizados otros problemas, ya de menor trascendencia, aunque no por eso menos importantes, como los pasajes referentes a la creación del mundo, de Adán y Eva, el nacimiento de Cristo con sus diversas circunstancias históricas, los cuales se ha pretendido sean una "copia" de textos indos. Son muy ilustrativos el cotejo y el análisis de los textos referentes a la creación de Adima y Eva, como prueba de la

falta de crítica histórica y hasta de buena fe de parte de algunos autores. Al respecto es conveniente leer con detención una serie de observaciones muy reales y atinadas del autor sobre el problema general de las semejanzas de textos, en las páginas 330-332.

No queremos extendernos más. Pero debemos felicitar cordialmente al autor por este hermoso trabajo, por esa exposición ordenada y sistemática de las religiones primitivas de la India misteriosa y legendaria, donde es tan difícil aislar el contenido doctrinal de las elaboraciones más o menos inconscientes de la imaginación, y por la rigurosa crítica y comparación de los elementos filosófico-religioso-morales entre el Brahamanismo y el Cristianismo.

EUQENIO S. MELO

LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital $ 40.000

VIAMONTE 525 (31 Retiro - 2359) BUENOS AIRES

Solicite nuestras listas de novedades, de los temas que le interesen, en castellano, francés, griego y latín.

Excelente surtido de artículos de Papelería

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

NOVEDADES

BREVE TRATADO ACERCA DE LA EXISTENCIA Y DE LO EXISTENTE (Jacques Maritain), Un volumen de 190 pp., 12 x 19 cms. ..... $ 8.50

JESUS DE NAZARET (Mons. Dr. Hilarino Felder) Jesucristo a la luz de la ciencia y la crítica filosófica. Un volumen de 330 pp., 14 x 22 cms. ..... $ 18.—

HISTORIA DEL DOGMA CATOLICO (Prof. René Draguet) Un volumen de 180 pp., 12 x 19 cms. ..... $ 7.—

LIBERTAD DE LA IGLESIA EN OCCIDENTE (Prof. Hugo Rahner) Documentos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los primeros tiempos del Cristianismo. Un volumen de 370 pp., 14 x 22 cms. ..... $ 22.—

PROXIMAMENTE APARECERAN

HOMBRES Y DIOS (Pieter van der Meer de Walcheren) Continuación de "Nostalgia de Dios", esta obra supera en mucho la fina espiritualidad de la primera parte. Volumen de 500 páginas, 14 x 22 cms.

EL SALTERIO (Mons. Dr. Juan Straubinger) Versión directa del original hebreo de acuerdo a la nueva traducción latina promulgada por S. S. Pío XII.

Casilla de Correo 3134 **T. E.: 26 - 5209**

BUENOS AIRES

El Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires desarrolla un original y vigoroso plan de educación popular

•

Las autoridades del **Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires,** acordes con el pensamiento declarado por el Presidente en el sentido de que la cultura significa no solo una preparación moral y un arma de combate para sostener la posición de cada hombre en la lucha cotidiana sino un instrumento indispensable para que la vida política se desarrolle con tolerancia, honestidad y comprensión, han puesto en práctica un amplio plan de Extensión Cultural que se está cumpliendo con notable éxito.

Los principios enunciados repetidas veces por el Gobernador Mercante y el Ministro de Educación, Dr. Julio César Avanza, orientaron las actividades de la **Subsecretaría de Cultura,** presidida por el Dr. José Cafasso, para el logro de estos fines. El Ministro impulsó vigorosamente las actividades de las diversas dependencias de la Subsecretaría, coordinándolas por intermedio del **Departamento de Extensión Cultural,** cuyas funciones consisten en propender a la formación de una conciencia artística, histórica nacional, en base a los valores esenciales de lo argentino.

El Departamento de Extensión Cultural comenzó enviando **Misiones Culturales** al interior de la Provincia, utilizando a tal efecto un camión de Arte, de enormes proporciones, construído íntegramente en Equipos y Talleres de la Provincia. Dicho camión está equipado con una biblioteca de tres mil volúmenes, discoteca, conferencias grabadas, vitrinas con reproducciones de cuadros célebres (explicadas de una manera sencilla y gradual las distintas escuelas plásticas), cine cultural y artístico, cuadros originales, teatro de títeres, muestras de artesanía, etc. Al llegar a los pueblos y ciudades menores, se imparte una enseñanza simple respecto al mejoramiento y embellecimiento de las viviendas por intermedio de las artes menores y se dejan los elementos necesarios para la difusión de éstas, explicaciones por escrito de cómo se construye un teatro de títeres, se inicia a aquellos que tienen una vocación naciente en la música o en la literatura, etc., etc.

El **Conservatorio Provincial de Música y Arte Escénico** que dirige el notable maestro Alberto Ginastera ha ofrecido recientemente di-

versos conciertos a cargo de sus profesores y alumnos. Actualmente tiene abierta la inscripción a los diferentes cursos de composición y educación musical, musicología, canto, órgano, viola, violoncelo, arpa, guitarra, flauta, oboe, clarinete, saxófono, fagot, trompa, trombón, tuba y percusión, a más de los distintos cursos de arte escénico. La **Escuela Tradicional de Danzas,** destinada a mantener vivo el interés por nuestro folklore, ha tenido un amplio éxito en el público de La Plata y en Mar del Plata, donde funciona durante los meses de verano. Se han otorgado numerosas becas a estudiantes del interior para continuar sus estudios en el Conservatorio.

Los Salones de Pintura, organizados por la **Dirección General de Museos,** cuya dirección ejerce el notable pintor don Nume Ayrinhac, entre los que deben contarse por su importancia el XI Salón de Arte de Buenos Aires, el IX Salón de Mar del Plata y XII Salón de Tandil, presentaron las obras de los más importantes artistas plásticos de la Provincia y de la República. En el parque de la Ancianidad se ha constituído el Palacio de las Bellas Artes, museos y escuela viva del paisaje, aprovechando las bellezas naturales de los bosques circundantes.

Muchas otras actividades, tales como la **Selección de Conjuntos Vocacionales** para el Concurso de la Comisión Nacional de Cultura, creación de escuelas para no videntes, impulso a las artesanías, etc., etc., podrían contarse entre las tareas que viene realizando la **Subsecretaría de Cultura.** Entre las medidas más acertadas, que han despertado un interés y aprobación general, se cuenta la creación del **Departamento de Cultura Social** en el que el Ministro Avanza ha querido hacer llegar a los obreros la oportunidad de un mejoramiento espiritual, mediante la ayuda y orientación de un instituto especializado que actuará de común acuerdo con los miembros designados por la C. G. T., en carácter de Agregados Culturales al Ministerio, para la creación de bibliotecas gremiales, divulgación del proceso constitucional e histórico de nuestro país, organización de conciertos, conferencias, publicaciones, etc.

Como puede apreciarse, la labor cumplida por el **Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires** es amplia y noble. Ningún país podrá ser libre sin una amplia cultura que consolide y proteja esa libertad. Un país puede ser poderoso, pero no será definitivamente grande hasta que el último vestigio de incultura haya desaparecido del rincón más remoto y humilde de su territorio. Al logro de tales propósitos van encaminados los esfuerzos del Coronel Mercante y de su Ministro de Educación, Dr. Julio César Avanza. Deseamos a ambos una labor fecunda y que los éxitos continúen coronando esos esfuerzos que harán de nuestro país una Nación grande y auténticamente espiritual.

EDITORIAL YERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(Fides quærens intellectum)

Célebres opúsculos de la filosofía medi.val por San Anselmo de Canterbury. traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba **a priori** *de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de* Santo Tomás. Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. *Este volumen contiene también la objección de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.*

PRESENTACION CORRIENTE $ 5 - PRESENTACION ECONOMICA $ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
—— PARA IGLESIAS ——

Piedras 515 — U. T. 34 - 1798
BUENOS AIRES

PAMPA

BIMESTRAL ARGENTINO de CULTURA

Número suelto $ 1.—
Suscrip. Anual $ 6.—

RIOJA 550 **ROSARIO**

CAMISAS DE HOMBRE

PATENTE 15444

SI USTED ES
hombre práctico...
Use Camisas con Mangas Graduables
PATENTE 15.444
Costoya y Cía.
Chacabuco 95
U.T. 34, Def. 0959
Buenos Aires

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR
MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER.
Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.
Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.
SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.
$ 10.— por año

TODO AHORRO DE ELECTRICIDAD ES IMPORTANTE

Para elaborar los productos que la población y Ud. mismo requieren, la Industria Argentina necesita más energía eléctrica. Por ello - y hasta tanto se pueda ampliar suficientemente las usinas -, contribuya al bien común reduciendo el consumo de electricidad en su hogar:

Apague la luz al salir de las habitaciones - No caliente la plancha para unas pocas prendas - Aproveche el calor acumulado de los discos y el horno de su cocina eléctrica - Cierre la radio cuando no la escuche.

CADE

COMPAÑIA ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S. A.

Pague bién y pagué en término

CAMPAÑA DE DIFUSION IMPOSITIVA

●

Como culminación de la campaña que para difundir nociones sobre las leyes y reglamentos impositivos dispuso realizar el Gobernador de la Provincia de Buenos Aires, coronel (r.) **D. DOMINGO A. MERCANTE**, el Gobierno de Buenos Aires se permite insistir una vez más en las recomendaciones que fundamentaron esta patriótica iniciativa

Pague bién y pague en término en su propio beneficio y en el del Estado.

PROVINCIA DE BUENOS AIRES
MINISTERIO DE HACIENDA, ECONOMIA Y PREVISION
DIRECCION GENERAL DE RENTAS

Caja Popular de Ahorros de la Provincia de Buenos Aires

Cuadro demostrativo de los distintos planos a que se ajustan sus Créditos Hipotecarios

PLAN	AMORTIZACIONES	DURACION			MONTO DEL PRESTAMO	CUOTA MENSUAL
		AÑO	MES	DIA	Por cada peso de sueldo	Por cada mil pesos de préstamo
A	2 °/o Anual	25	2	16	$ 42.80	$ 5.83
B	3 °/o "	19	8	26	$ 37.50	$ 6.66
C	4 °/o "	16	3	25	$ 33.33	$ 7.50
D	7 °/o "	10	10	5	$ 25.00	$ 10.00

SEGUROS DE VIDA

SEGUROS DE INCENDIO

ANTICIPOS DE SUELDOS

APOYE LA EFECTIVA OBRA DE ASISTENCIA SOCIAL QUE REALIZA LA INSTITUCION ADQUIRIENDO SUS CERTIFICADOS DE DEPOSITO

Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos útiles, finos y elegantes para obsequio. Juegos escritorio, carteras, billeteras, papel carta, etc.

Obras en venta en la Administración de "SAPIENTIA"

Raimundo Paniker: — "F. H. Jacobi y la Filosofía del Sentimiento" ..... $ 3.—
Guillermo Blanco: — "El concepto de pasión en Santo Tomás" ..... " 1.—
Octavio N. Derisi: — "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista", 2ª ed.. I. t. " 7.—
II. tomo ..... " 8.—
—"Los fundamentos Metafísicos del orden moral".
(Segunda edición en preparación. Aparecerá corregida y notablemente aumentada, publicada por el Instituto "Luis Vives", de Filosofía de Madrid)
—"Lo eterno y lo temporal en el arte" ..... " 7.—
—"La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás" ..... " 8.—
—"Concepto de la Filosofía cristiana" (3ª millar) ..... " 3.—
—"La Psicastenia" ..... " 1.—
—"Ante una nueva edad" ..... " 1.—
—"Esbozo de una Epistemología tomista" ..... " 3.—
—"La Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce" ..... " 8.—
—"Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura" ..... " 3.—
—"El Arte cristiano" ..... " 3.—
Grabmann-Derisi: — "La doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino" ... " 6.—
—"La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino" ..... " 5.—

N. B.: A los suscriptores de SAPIENTIA se les hará un descuento del 15 o/o, y no se les cobrará el gasto de envío.

Dirección: Seminario Mayor "San José" - 24 - 65 y 66 LA PLATA, F. C. Nac. G. R.

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:	Revista SAPIENTIA *Seminario Mayor San José* *24-65 y 66 - La Plata F.C.R.* *REPUBLICA ARGENTINA*
REPRESENTANTE EN BUENOS AIRES:	*Sr. Enrique M. Lagos* *Grupo de Editoriales Católicas* *Viamonte 525 - Buenos Aires*
PRECIO DE SUSCRIPCION	*Un año: . . 20 pesos* *Número suelto: 5 pesos* *Ext. un año: 4 dólares*

Esta revista no mantiene correspondencia sobre las colaboraciones no solicitadas ni devuelve los originales, ni publica sino artículos enviados por sus propios autores.

Con las licencias necesarias

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 276810

DANTE OLIVA
13 - 780 - LA PLATA

CORREO ARGENTINO LA PLATA

TARIFA REDUCIDA

Concesión Núm. 3971

$ 5.- m/n.